

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

سلسلة الدراسات الحضارية

نظريّات العدالة

دراسة ونقد

أحمد واعظي

ترجمة: حيدر نجف

أحمد واعظي

درس في الحوزة العلمية في قم على عدد من أساتذة الفقه والأصول والفلسفة. اشتغل لسنوات عدّة على الفلسفة الغربية وعلم الكلام الجديد. اشتغل بالتدريس في الحوزة وفي عدد من الجامعات. وقد اهتمّ بإدارة العمل البحثيّ في عدد من مراكز الدراسات، مضافًا إلى اشتغاله الشخصيّ بالكتابة والتأليف.

له عدد من الكتب منها:

١- تحوّل فهم الدين، معهد المعارف الحكمية، ٢٠٠٣.
٢- المجتمع الديني والمدني، معهد المعارف الحكمية، ٢٠٠١.
٣- در امدى بر هرمنوتيك، پژوهشگاه نشر وفرهنگ اسلامى، ٢٠٠٣.
٤- الإنسان من منظور الإسلام، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي.

وله عدد من المقالات المنشورة في المجلات العلمية، منها:
١- «قرائت پذيرى دين»، مجلة: قبسات، العدد ١٨.
٢- «اسلام وليبرا ليسم»، مجلة: بازتاب انديشه، العدد ٤٦.
٣- «ماهيت كلام جديد»، مجلة: نقد و نظر، العدد ٩.

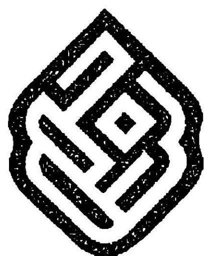
نظرّيات العدالة

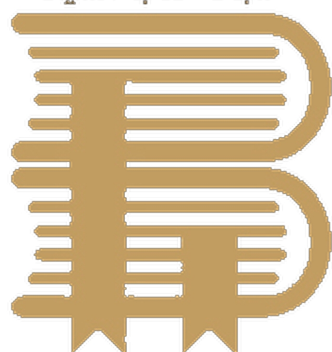
دراسة ونقد

أحمد واعظي

نظريّات العدالة

دراسة ونقد





المؤلّف: أحمد واعظي
العنوان: نظريّات العدالة: دراسة ونقد
العنوان الفارسي: نقد وبررسی نظریه های عدالت
الناشر الإيراني: موسسه آموزشی وپژوهشی امام خمینی
ترجمة: حيدر نجف
المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
الإخراج: قيس عباس
تصميم الغلاف: Only Create

الطبعة الأولى: بيروت، 2017

ISBN: 978-614-427-116-2

Theories of Justice: A Critical Studies

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن قناعات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتجاهاته»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

Center of Civilization
for the Development of Islamic Thought
بناية ماميا، ط5 - خلف الفانتازي وُرلد - بولفار الأسد - بئر حسن - بيروت
هاتف: 826233 (9611) - فاكس: 820378 (9611) - ص. ب 25/55
info@hadaraweb.com
www.hadaraweb.com

المحتويات

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كلمة المركز

العدل وما يُشتق منه مفهوم أساسيٌّ انقسم المسلمون على أساسه منذ صبح الإسلام الأوّل ونظّروا له وناقشوا إلى حدٍّ أدّى إلى تقسيم المسلمين على أساس كلاميٍّ إلى عدلية أو أهل العدل وغيرهم. وأمّا على المستوى الاجتماعيّ فالعدالة مطلبٌ اجتماعيٌّ إنسانيٌّ. وقد غلب في الفكر الإسلاميّ البحث عن المعنى الكلاميّ اللّاهوتي على البحث عن البعد الاجتماعيّ للعدل. وفي العقود الأخيرة من القرن الماضي بدأ الغرب في إعادة النظر في مفهوم العدالة والتنظير لها والبحث عن معايير تميّز بين ما هو عدلٌ وما ليس عدلًا.

وتعدّدت النظريّات في هذا المجال في إطار الفكر الغربيّ، وانتقلت بعض هذه النظريّات إلى العالمين العربي والإسلاميّ وتُرجمت كتبٌ عدّة في هذا المجال؛ ما دعا عددًا من الباحثين إلى استئناف القول والنظر في هذا المفهوم على ضوء المعايير. وقد وجدنا في هذا الكتاب ما ينفع القارئ العربي لجهة بحثه في النظريات الغربية ومحاولة درسها وفق معايير المصادر الإسلاميّة.

ويستعرض المؤلّف الجذور العميقة لمفهوم العدالة بدءًا من الدرس اليوناني عند فلاسفة اليونان الأوائل وصولًا إلى النظريّات التي طرحت في

العقود الأخيرة في الغرب وعلى رأسها نظريّة راولز في العدالة، في كتابيه المترجمين بالعربية أحدهما بعنوان: «نظرية في العدالة»، والثاني بعنوان: «العدالة كإنصاف: إعادة صياغة». ونأمل أن تثري هذا المقارنة بين الفكر الغربي والفكر الإسلامي النقاش الفكري الفلسفي في مفهوم العدالة، كما نتمنى أن ينتقل النقاش النظري إلى الساحة الاجتماعية؛ حتى تجف منابع اللّاعدل وتزهر حديقة الفكر الإسلامي بزهرةٍ جديدة تفوح بعطر العدالة.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت، 2017

مقدمه المؤلف

البحث العلمي حول العدالة، وخصوصًا العدالة الاجتماعية، من الأبحاث التي تعود إلى سوابق وفترات تاريخية قديمة، إلّا أنها على الرغم من ذلك لا تزال تحتفظ بجدتها وحيويتها إلى درجه أنها أضحت من أهم موضوعات الفلسفة السياسية في الوقت الراهن وأخطرها. وقد ضاعف من صعوبة البحث في موضوع العدالة ارتباطه بشتى الموضوعات القيميّة والأخلاقية والقانونية والسياسية والأنثروبولوجية والإبستيمولوجية؛ ما جعله موضوعًا وثيق الصلات بالكثير من الحقول العلمية والنظرية من قبيل الفلسفة السياسية، وفلسفة الأخلاق، وفلسفه الحقوق، والأنثروبولوجيا الفلسفية. وقد أضفى ذلك نوعًا من الجاذبية والحيوية على هذا البحث، واستدعى مزيدًا من التعمّق المطرد. وتجدر الإشارة من جهة أخرى إلى أنه كلمّا تعقّد شكل المجتمعات أكثر، ازداد الكلام حول العدالة الاجتماعية والتخطيط لعلاقات عادلة بين البشر على مختلف صعد الحياة والبُنى الاجتماعية العامة، صعوبة وإجهادًا للفكر.

وقد عكفتُ بكل جدّ طوال الأعوام 2002م إلى 2005م على البحث والتحقيق في موضوع العدالة، وكلما مرّ الوقت كنت أزداد انشدادًا للبحث في هذا الموضوع، وأتأكّد أكثر من سعة دائرته وصعوبة محطاته

ونقاشاته. وبعد أن باتت زوايا البحث وأركانه وعمق مسائله أكثر وضوحًا من الماضي، فإنني أعتقد أن تحليل إنجازات كبار المفكرين في الماضي والحاضر في مجال العدالة من شأنه أن يمدّ يد العون للذين يريدون قطع خطوات جديدة على هذا الدرب من منطلق البصيرة والوعي والثبات.

ولا شكّ في أن البحث في شتى أبعاد هذا الميدان الفكري من الأهمية بمكان؛ لذا فإننا نروم في هذا الكتاب إلى تقديم تحليلات نقدية لبعض النظريات المهمة والمؤثرة حول العدالة، سعيًا لقطع خطوة أولية على طريق البحث حول العدالة الاجتماعية الطويل الوعر، ومعالجة قضاياه الجادة الواسعة، ونرجو أن يكون هذا الجهد نافعًا لطلاب المعرفة والحقيقة في مسيرتهم على هذا الطريق.

والكتاب -كما يلوح من عنوانه- يتخذ من النظريات، وليس المسائل، محورًا له. بعبارة أخرى: لم يُخصّص هذا الكتاب لحلّ المسائل التي يمكن طرحها في نطاق العدالة الاجتماعية ودراستها مسألة مسألة، إنما حاولنا التركيز فيه على آراء لفيف من المفكرين المعروفين داخل هذا النطاق وتصوراتهم، والعمل على تقييم جهودهم العلمية، ومدى نجاحهم في معالجة قضايا هذا الموضوع. من هنا عمدنا في كل فصل من الفصول، إلى تقييم وجهات نظر بعض المفكرين ونقدها، وذلك بعد شرح وإيضاح آراء كل واحد منهم حول العدالة وقضاياها.

لا بدّ، قبل عرض إيضاح مقتضب حول محتوى فصول الكتاب، من الإشاره إلى أن النظريات المذكورة في هذا الكتاب، إنما هي نماذج منتقاة من الآراء والنظريات الموجودة حول العدالة، ولا أدّعي إطلاقًا استقصاء النظريات المطروحة كلها في هذا الخصوص؛ بل أرجو أن نشهد في المستقبل القريب جهودًا علمية يبذلها آخرون على هذا الصعيد لتتوفر مجموعة أكمل من وجهات النظر المتنوّعة حول العدالة الاجتماعية.

يشتمل الكتاب الذي بين يدي القارئ على ستة فصول: يُعنى الفصل الأول بدراسة أبعاد البحث حول العدالة ومسائله، وفيه أولًا محاولة لبيان مفهوم العدالة في العلوم الإنسانية المعاصرة، وثانيًا محاولة لاستعراض المحاور الأصلية للبحث حول العدالة، ولأجل تحقيق هذا الهدف الثاني حاول كاتب السطور في الصفحات الأخيرة من الفصل الأول تصنيف أهم مسائل البحث حول العدالة في أربعة محاور أصلية، وتقديم إيضاح مختصر جدًّا حول القضايا الأكثر تفصيلًا لكل محور. ويستعرض الفصل الثاني آراء بعض الفلاسفة الكلاسيكيين القدماء والبارزين حول العدالة؛ إذ عرضنا هناك وحلّلنا نظريات ثلاث شخصيات معروفة في هذا المجال هم أرسطو وأفلاطون والفارابي.

أما الفصل الثالث فجاء بعنوان: «التجريبية في مقابل النزعة العقلية»، ويختصّ بدراسة نظرية العدالة عند ديفيد هيوم باعتباره نموذجًا للفلاسفة التجريبيين في عصر التنوير، ونظرية العدالة عند كانط بوصفه تجسيدًا للنزعة العقلية في عصر التنوير والحقبة الحديثة.

وتمّ تخصيص الفصل الرابع لتحليل نظرية العدالة عند جون راولز، ولا تخفى أهميه آراء جون راولز بشأن الأبحاث المعاصرة حول العدالة على المتخصصين بالفلسفة السياسية. وتجدر الإشارة إلى أن آراء الكثير من المنظرين المعاصرين للعدالة مرتبطة بتصوّرات راولز؛ بل إن فريقًا منهم طرح تصوّراته حول العدالة على هامش آرائه؛ لذلك فإنه من اللازم تخصيص فصل لدراسة آرائه، علمًا أن كاتب السطور قد نشر قبل سنوات كتابًا لشرح نظرياته ونقدها.

أما الفصل الخامس فيتناول صورة العدالة الاجتماعية في آراء الليبراليين المعاصرين، وهم الأوفياء ـبشكل من الأشكالـ لليبرالية الكلاسيكية وورثتها ومواصلو دربها، ويُطلق عليهم لقب أنصار الاختيار أو

الحرية (liberarians). وعليه سنخوض في هذا الفصل في دراسة تحليلية نقدية لنظريات اثنين من أبرز مفكري الخطاب الليبرالي هما روبرت نوزيك وفريدريك هايك.

والفصل الأخير من الكتاب مخصّص لتسليط الأضواء على نظريات أصحاب النزعة المجتمعية بشأن العدالة، وقد اكتفينا بإبراز آراء شخصيتين مجتمعيتين. فقد اخترت مايكل والـزر؛ لأنه أبدى اهتمامًا كبيرًا بمقولة العدالة الاجتماعية، وخصّص معظم كتاباته لهذا الموضوع. كما اخترت ألسيدر مك إنتاير؛ لأنه خلافًا لغيره من المجتمعيين، لا ينقد الليبرالية في إطـار تأييد الليبرالية، إنما يثير التساؤلات حـول عموم المشروع الحداثي والليبرالي، ليعرض أطروحة مختلفة جدًّا حول العقلانية العلمية والتصورات حول العدالة.

والجدير بالذكر أننا حاولنا في إطار دراسة الآراء والنظريات المختلفة الاكتفاء بالمنجزات العلمية لكل فيلسوف أو منظّر، وذلك عوض التطرق لعموم فكره الفلسفي والاجتماعي، واخترنا عدم الخوض في سائر جوانب فكره ونظرياته إلّا حين يكون لذلك صلة بآرائه حول العدالة، مما يساهم في بيان مراده ومقصده. وعلى سبيل المثال فإنّه لم يكن هدفنا تقديمَ عرض وتحليل واسع حول الفلسفة السياسية لأرسطو وأفلاطون والفارابي؛ بل كان الهدف تسليط الضوء على آرائهم بشأن العدالة فقط. وقد سبّب ذلك بعض الصعوبات؛ إذ كنتُ أقرأ الكثير وأكتب القليل. وطبعًا قد يكون إيجاز الأفكار سببًا في غموضها على القارئ أحيانًا، هذا على الرغم من أن كاتب السطور بذل قصارى جهده لعرض أفكار كل مفكر حول العدالة داخل منظومته الفلسفية والسياسية والإطار العالم لآرائه، وإذا كان في الإشارة لبعض مبانيه وآرائه الفلسفية دور في إجلاء نظريته حول العدالة، فإننا لم نتردّد طبعًا في إيرادها.

أشكر الله العليّ الرحيم الذي أعانني -أنا الطالب الصغير- على الرغم من مشاغلي العلمية والتنفيذية الكثيرة، على الفراغ من هذا العمل، ومَنّ عليّ بتوفيقه ولطفه. عسى أن يمنّ بلطفه وكرمه لقطع الخطوات اللاحقة على هذا السبيل.

أحمد واعظي

الحوزة العلمية في قم

الفصل الأول
البحث حول العدالة: أبعاد وقضايا

مدخل

يمكن لأي باحث أن يجد دوافع قوية ومقنعة للبحث في قضية العدالة ودراستها. فالأديان الإلهية شجعت على تطبيق العدالة بوصفها فضيلة فريدة وغاية اجتماعية راقية، وهذا ما دفع عقول المفكرين وأرواحهم لجعلها موضوع تأمّلاتهم الفلسفية. وقد أكّد الدين الإسلامي الحنيف على ضرورة تطبيق العدالة والمساواة، كما اهتم أئمة أهل البيت(ع) بذلك بشكل كبير على المستوى النظري فأُطلق على مذهب الإمامية لقب «العدلية»، وكذلك على المستوى العملي والاجتماعي؛ إذ نجد أنهم(ع) ضحوا بأرواحهم من أجل مبادئ العدالة والحق. وفي التراث الفلسفي المكتوب نجد أنّ مسألة العدالة قد حظيت باهتمام لافت في تاريخ الفلسفة؛ إذ تطرّق لهذا الموضوع فلاسفة قدماء كبار نظير أفلاطون وأرسطو والفارابي.

وبعد أفول نسبي شهدته الأبحاث حول العدالة في العصور الوسطى والحديثة، عادت هذه الأبحاث لتبلغ ذروتها وقمّة ازدهارها في زماننا المعاصر. والبحث حول معنى العدالة وحقيقتها بحث نظري تحليلي بطبيعته، وهو كسائر المباحث النظرية التي تختلف فيها الآراء وتتنوع فيها الأقوال، ومع ذلك ينبغي الاعتراف بعد الاطلاع على الأبحاث النظرية في

قضية العدالة بأنه قلّما يوجد موضوع بحثٍ شهد اختلافًا وتشتتًا في الآراء مثل موضوع العدالة. وربما كان السبب وراء ذلك سعة دائرة استخدام مفردة «العدالة»؛ إذ إنه مفهوم يصلح للاستخدام في القوانين والتشريعات وتنظيم العلاقات القانونية، وصولًا إلى ميادين السياسة والاقتصاد والعلاقات الاجتماعية؛ بل حتى في العلاقات القائمة بين الأفراد داخل العائلة، فقوانين المجتمع وقيمه واعتباراته يجب أن تكون عادلة، وكذلك الأمر بالنسبة إلى مَنْ يشرف على تطبيق القانون. والمتوقّع في نظام اجتماعي عادل أن لا تكون المؤسسات الرسمية للمجتمع، أي الحكومة والقانون، هي العادلة وحسب؛ بل ينبغي أيضًا توزيع المناصب الاجتماعية والسياسية وتوزيع الأعباء والمسؤوليات والواجبات الاجتماعية بنحو منصف وعادل بين الأفراد. أما في ما يتعلق بنظام القضاء والمرافعات فلا بدّ من أن تشغل العدالة فيه موقعًا محوريًّا رفيعًا. وفي مجال الثقافة والتعليم والصحّة ينبغي العمل على إيصالها إلى الأفراد بنو متكافئ. هذا على المستوى الاجتماعي العام وأما على المستوى الفردي، فإننا نجد أن قضية العدالة مطروحة بكل قوّة، وقد طرح الفلاسفة وعلماء الأخلاق فضيلة العدالة دومًا باعتبارها واحدة من أهم الفضائل الأخلاقية.

أضْفَت المديات الواسعة لاستخدام مفهوم العدالة مزيدًا من الغموض على هذه المفردة، فمفهوم العدالة ذو أواصر وعلاقات متشابكة ومتداخلة مع الكثير من المفاهيم الأخرى نظير «الحق» (right)، و«الخير» (goodness)، و«المساواة»، و«الاستحقاق»، و«عدم التحيّز والحياد» (impartiality). وفي بعض المجالات تشتدّ الصلة بين بعض هذه المفاهيم وبين مفردة «العدالة»، وإذا لم نُخضع هذه العلاقات والأواصر الواسعة المعقدة لتحليلات ودراسات صحيحة، فإننا لن نتوفر على فهم مقبول لمعنى العدالة، كما إنّ تشابك هذه الأواصر وغموضها الداخلي قد يقطع الطريق على بعضٍ أمام فهم حقيقتها؛ لأن الغفلة عن هذه الصلات والروابط من

شأنه أن يُظهِر بعض التحليلات عن العدالة بصورة جذابة مقنعة للوهلة الأولى، والحال أن التحليل الأكثر واقعية لا يتجلّى إلّا في ظل تحليل دقيق لأبعاد هذه الأواصر القائمة بين تلك المفاهيم والأفكار وبين العدالة.

لا ريب في أن البحث حول العدالة لا يقتصر على تحليل معنى العدالة ودراسة مفهومها وإيضاحه؛ إذ تواجه العدالة، سواء على الصعيد الفردي أم على الصعد الاجتماعية، أسئلة وصعوبات جمّة تستدعي تأملات عميقة من أصحاب الفكر، ولكن من الواضح أنه لا بدّ قبل الخوض في سائر أبعاد البحث حول العدالة، من إيضاح الأبحاث التصوّرية والمفهومية للعدالة بشكل دقيق. وعلى سبيل المثال، فإننا إذا أردنا أن نقوم بدراسة دقيقة حول العدالة الاجتماعية في محاولة لوضع أساس أو معيار محدد لتوزيع عادل للمواهب والمناصب والواجبات الاجتماعية، أو التأمل في مراحل وأساليب إقامة نظام اجتماعي عادل وتكريسه، لإنه ينبغي التنبّه بدقة إلى: تحديد المراد من العدالة الاجتماعية، وحين نقول إن هذا النظام الاجتماعي عادل أو ذلك النظام الاجتماعي غير عادل، لا بد من بيان المراد من العدالة، حتى نتمكن من توصيف هذا النظام أو ذاك بأنه «عادل» أو «غير عادل»؛ لذا فإننا سنعمل في هذا الفصل على تحقيق هدفين اثنين: أولًا نحاول تقديم عرض إجمالي لمفهوم العدالة في مختلف حقول العلوم الإنسانية؛ ليتبيّن في ضوء هذه المراجعة القصيرة، من أيّ زاوية يجري تناول مفهوم العدالة في كل حقل من الحقول العلمية.

ثانيًا، محاولة وضع تصور لأبعاد البحث حول العدالة والمسائل المطروحة حولها. وفي الواقع، فإن لمفهوم العدالة مجالات واسعة ومساحات متباينة؛ لذا فإن التوصل إلى نظرية جامعة واستيعاب شامل له لن يكون متاحًا إلا بعد معالجة هذه الأبعاد كلّها والوقوف عند هذه المسائل والمساحات كلّها. من هنا، كان رسم صورة لأبعاد البحث حول العدالة وزواياه نقطة انطلاق مهمة وضرورية في كل بحث جامع شامل حول

العدالة. ومن الجلّي أننا لا نتوخى في هذا الكتاب تقديم تحليلٍ تفصيلي لمفهوم العدالة، أو الخوض في مختلف جوانب البحث حوله؛ بلْ إننا نرمي إلى محاولة دراسة أهم النظريات المطروحة حول العدالة وتحليلها ونقدها؛ حيث إن رسم هذه الصورة الإجمالية لمجالات البحث حول العدالة، سيمدّ يد العون للباحثين الأقل اطلاعًا على هذا الحيّز، كما إنّه سيظهر مدى اهتمام النظريات المبحوثة في هذا الكتاب بمختلف أبعاد مقولة العدالة، ومدى نجاحها في تحقيق الجامعية والشمولية في البحث حول العدالة.

البحث حول العدالة في العلوم الإنسانية

لمفردة «العدالة» استعمالات واسعة في مجالات فردية واجتماعية متنوّعة، وهذا التوسع في الاستعمال أفضى إلى سعة مديات البحث حول العدالة، وجعل من التأمّل في مقولة العدالة بحثًا بيْنيًّا (ما بين الحقول العلمية) في جوهره، فالبحث العلمي في حقول الأخلاق، والحقوق، والعلوم الاجتماعية، والفلسفة السياسية، يرتبط في بعض جوانبه بموضوع العدالة؛ إذ إن تمايز هذه الفروع والحقول المتنوعة من حيث الأهداف ومناهج البحث لا يحول دون قيام أواصر وتواصل محتملة بين مكتسباتها ونتائجها وبين البحث حول العدالة. واحتمال وجود هذه الوشائج يقتضي أن يولي الباحثُ حول العدالة في كل واحد من هذه الحقول اهتمامًا ـ وإنْ كان طفيفًا ـ بنتائج البحث حول العدالة في الحقول الأخرى. ولا شكّ في أنه ليس المراد هنا أن منجزات فلاسفة السياسية ونظرياتهم ـ مثلًا ـ حول العدالة الاجتماعية ترتبط بنحو مباشر مع نظرات فلاسفة الحقوق، ومع أطروحات فلاسفة الأخلاق، وأن كل واحد من هذه الحقول يرفد الحقول الأخرى ويغذّيها، إنما الادعاء المتواضع هو أنه في بعض المجالات على الأقل، لا يكون التنظير للعدالة مجديًا دون الاطلاع على حقول معرفية أخرى ذات صلات معينة بقضية العدالة. ويتجلّى على امتداد أبحاث هذا

الكتاب أن التنظير للعدالة الاجتماعية له وشائجه بأبحاث عميقة على صعيد فلسفة الأخلاق وفلسفة الحقوق.

كون البحث حول العدالة بحثًا بينيًّا (ما بين الفروع العلمية المتنوعة) لا يتلخّص في الأواصر المباشرة بين مكتسبات الحقول العلمية بشأن العدالة، إنما يتجاوز ذلك، وينبغي ملاحظته في إطار التواصل والعلاقات الواسعة لبعض الحقول العلمية في ما بينها. وعلى سبيل المثال، فإن البحث في العدالة الاجتماعية، والفلسفة السياسية، وفلسفة العلوم الاجتماعية، يستند في حالات عدّة إلى قبليات ميتافيزيقية وأنثروبولوجية خاصة يجب مناقشتها في حقول معرفية أخرى مثل الفلسفة وفلسفة الأخلاق. وعلى كل حال، فإن اعتبار البحث حول العدالة بحثًا بينيًّا له -بكلا معنييه- رسالة محدّدة مفادها أنه لا يمكن حلّ عقدة العدالة الاجتماعية بالاعتماد على النزعة التخصّصية المتطرّفة. نعم، لا شكّ في أن النزعة التخصصية تعتبر من السمات البارزة للدراسات الأكاديمية المعاصرة، وإذا كان للنزعة التخصصية فوائدها وإيجابياتها في العلوم التجريبية والدراسات التقنية، فإنها في بعض الأبحاث والموضوعات النظرية والأساسية من قبيل علم الإنسان والبحث حول العدالة، تسبّب مزيدًا من التشتت والغموض. تتباين زوايا النظر والخطط البحثية أحيانًا وتكون أجنبية عن بعضها إلى درجة تبدو معها إمكانية التواصل والتعاطي والتقارب بين المعطيات البحثية حالةً مستبعدة جدًّا.

وسأحاول في هذا البحث تقديم عرض تحليلي مختصر ومضغوط يسلّط الضوء على آفاق الأبحاث حول العدالة في العلوم الاجتماعية وعلم النفس المعاصر من جهة، وعلى آفاقها في الفكر الفلسفي من جهة أخرى. فمسألة العدالة تمثّل محورًا للتفكير في فلسفة الأخلاق والفلسفة السياسية أكثر من الفلسفات المضافة الأخرى؛ لذلك سنسلط الضوء على أساليب فلاسفة السياسة وفلاسفة الأخلاق المعاصرين في معالجتهم لقضية العدالة.

قبل التطرّق لواقع البحث حول العدالة في حيّزي فلسفة السياسة وفلسفة الأخلاق، يجدر بنا القول إن منحى الفلاسفة المعاصرين غالبًا ما يختلف عن منحى الفلاسفة الكلاسيكيين، ومن الميزات البارزة لمنحى الفلاسفة الكلاسيكيين في مقاربتهم لموضوع العدالة طريقتهم الجامعة الشاملة، فمن وجهة نظرهم أنه لا يمكن البحث في العدالة بمعزل عن قضايا مختلفة مثل ماهية الإنسان وطبيعته، والسياسة والمجتمع المثالي، والأخلاق والقيم الأخلاقية، وتعريف الحياة الجيدة وخصائصها...إلخ؛ وبالتالي فإن تحليلات هؤلاء الفلاسفة للعدالة تقوم تمامًا على نظرتهم الفلسفية إلى المقولات الفكرية السياسية وتتناغم معها. ويعدّ أرسطو وأفلاطون من المصاديق البارزة لهذه النظرة الشاملة في إطار التراث الفلسفي اليوناني، بصرف النظر عن درجة متانة أفكارهم ومستوى استجابة تأملاتهم لأسئلة أساسية ومهمة تطرح في ثنايا البحث حول العدالة. فأرسطو يؤسس كل فكره السياسي -وكذلك الأمر بالنسبة إلى العدالة- على فلسفة الأخلاق، ويصوغ فلسفته الأخلاقية بنحو متناغم مع ميتافيزيقاه، ولهذا السبب يقال إن كتاب «السياسة» لأرسطو تتمة لكتاب «أخلاق نيقوماخوس».

أما في التراث الفكري الإسلامي، فتعدّ الأفكار السياسة لأبي نصر الفارابي والصورة التي رسمها للمجتمع العادل والمدينة الفاضلة، شواهد جليّة لهذه النظرة المنظمة الشاملة المستوعِبة؛ لذا فإن كتاباته السياسية تشتمل على كمٍّ ملحوظ من الأبحاث الميتافيزيقية والمباني الفلسفية والأخلاقية.

وبسبب هذه الجامعية والاستيعاب يدّعي ألسدير مك إنتاير (وهو مفكر معاصر بارز) أن أبحاثنا في العدالة تتمة وتوسيع للتحديات والأبحاث التي دارت في القرنين الرابع والخامس قبل الميلاد بين المفكرين الأثينيين واليونانيين حول النظام الاجتماعي والثقافي[1].

(1) Alsdair Mac. Intyre, **Whose Justice? Which Rationality?**, p.13.

انتظمت آراء ديفيد هيوم وإيمانوئيل كانط حول العدالة ـ كما سنرى في الفصل المخصّص لهذين المفكرين ـ بنحو متلائم تمامًا مع تصوراتهم المعرفية والفلسفية، بحيث يمكن بوضوح ملاحظة بصمات فلسفة الأخلاق، وعلم الإنسان، وعلم المعرفة لكل واحد منهما في تحليله للعدالة.

في فترات متأخّرة، وبسبب ظهور فلسفات مضافة (فلسفة الأخلاق، وفلسفة السياسة، وعلم المعرفة، وما إلى ذلك)، وغلبة النزعة التخصّصية، ابتعد البحث حول العدالة عن سياقاته السابقة، بالطبع لا يزال القليل من الفلاسفة يعتمدون في منجزهم الفلسفي الأسلوب «البيني» إلى حدّ ما، بمعنى أنهم يحاولون في تحليلهم للعدالة الاستفادة من أبحاث فلسفة الأخلاق والأنثروبولوجيا الفلسفية، وسائر المرتكزات المعرفية، بطريقة نشهد نموذجًا لها في «نظرية العدالة» عند جون راولز[1].

يمكن القول في إطار تصنيف إجمالي إن المنحى الفلسفي المعاصر في معالجة قضية العدالة يختصّ بالإجابة عن نوعين من الأسئلة: **النوع الأول**، أسئلة ترتبط بتحليل مفاهيم ومسائل تتعلق بالخطاب الأخلاقي حول العدالة، فقد كانت العدالة دومًا قيمةً أخلاقيةً واجتماعية؛ بل وأرقى القيم الأخلاقية والاجتماعية. من هنا، فإن السجالات المعاصرة في فلسفة الأخلاق (Meta Ethics) المعاصرة حول تحليل المفاهيم القيمية والأخلاقية، وكذلك إمكانية إثبات حقّانيّة القضايا (العبارات) القيمية

(1) خلافًا للفلاسفة الكلاسيكيين، لا يستنتج راولز تصوراته حول العدالة من مقدمات معرفية وأخلاقية وميتافيزيقية. وما يميّزه عن غيره من الفلاسفة المعاصرين اهتمامه بسائر الحقول المعرفية، ومحاولات مدّ جسور وعلاقات بين نظريته في العدالة وغيرها من النظريات الفلسفية والأخلاقية. إنه يحاول إلى حدّ ما الإجابة عن التحديات التي تطرحها الآراء المنافسة لآرائه. هذا مع أنه لا يخوض بشكل جاد في بعض الأبحاث الأساسية والجذرية حول العدالة، نظير الأبعاد الخاصة بالتحليل المفهومي للعدالة وجوانب فلسفة الأخلاق في العدالة؛ بل يتناساها في بعض الأحيان.

والأخلاقية واعتبارها، تتضمّن في ما تتضمّن مفهوم العدالة والقضايا ذات الصلة به. ومن الأمثلة على الأسئلة الأصلية لهذا النوع من الأبحاث الفلسفية حول العدالة ـ والتي نسمّيها أسئلة فلسفة الأخلاق حول العدالة ـ يمكن الإشارة إلى ما يأتي: «ما هو تحليل معنى العدالة، وهل العدالة مفهوم عيني أم أمر نفسي؟»، «ما هو الفرق بين مفعول مصطلحات مثل «العدالة» و«الصحّة» (right) ومفاهيم شائعة أخرى في الخطاب الأخلاقي؟»، «كيف يمكن تسويغ كون العدالة قيمة من القيم؟»، «هل يمكن تسويغ وإثبات الأحكام والتقييمات الخاصة بعدالة أو عدم عدالة المؤسسات والعلاقات والبنى الاجتماعية وأفعال البشر، بأسلوب عقلاني؟».

أما النوع الثاني من المنحى الفلسفي المعاصر في النظر إلى العدالة فيشتمل على الإجابة عن أسئلة ينبغية قيمية (normative) حول العدالة، أي ما ينبغي أن يقوم به الناس ليكون مجتمعهم مجتمعًا عادلًا، أو ليكونوا عدولًا من الناحية الفردية والشخصية، ومن أبرز الأسئلة في هذا النوع من الأبحاث الفلسفية حول العدالة: «كيف يجب إن نتصرّف لنكون أفرادًا عادلين؟»، «كيف يجب أن تنتظم المؤسسات والعلاقات بين مكوّنات البنية الاجتماعية حتى تفضي إلى العدالة الاجتماعية؟»[1].

النوع الثاني من الأسئلة: ماذا يجب أن نفعل ليكون لدينا مجتمع عادل؟ وهو في الواقع سؤال عن محتوى أصول العدالة باعتبارها أساسًا ومبنى لصياغة البنية الاجتماعية المنشودة. ووضع نظام الحقوق والواجبات العادل للأفراد في المجتمع المحبّذ المنشود. يمثل هذا السؤال همًّا جادًّا في الفلسفة السياسة المعاصرة، وتوجد طائفة من النظريات المعاصرة حول العدالة إمّا تختص بتشخيص هذه الأصول العامة للعدالة، أو أنها نظريات حول إمكانية الوصول لمثل هذه الأصول.

(1) Ronald Cohen (editor), **Justice**, p.12.

بعد هذه المقارنة الموجزة بين المنحى الفلسفي الكلاسيكي والمنحى الفلسفي المعاصر، نتناول مكانة البحث حول العدالة في الشطر الأكثر تجريبية من العلوم الإنسانية.

1 ـ العلوم الاجتماعية ومقولة العدالة

ذكرنا أن ميزة الدراسات الفلسفية حول العدالة عند المفكرين الكلاسيكيين هي شموليتها واستيعابها، لقد مالت هذه النظرة الفلسفية إلى الربط بين التأمّلات حول العدالة وبين الهموم الفلسفية والأخلاقية والتأمّلات حول طبيعة البشر وماهية الدولة، ونزعت إلى تحليل مكانة العدالة ومعناها ووظيفتها ومحتواها داخل منظومة معرفية متناسقة. حصل أول تفكيك وتجزئة أكاديمية في الدراسات العدالية في القرن الثالث عشر للميلاد، أي في الوقت الذي تفرّعت فيه المراكز العلمية المركّزة إلى كليات متنوعة، وكان من نتائج ذلك ـمثلًاـ دراسة العدالة كحالة مثالية للعملية التشريعية وسنّ القوانين، وغاية مطلوبة في العملية القضائية بعيدًا عن الهموم الفلسفية والأخلاقية ذات الصلة بالعدالة.

العامل الثاني الذي ساعد على مزيد من التكريس والتنويع في الأبحاث حول العدالة هو قيام دراسات وأبحاث حول العدالة في حقول نظير الفلسفة السياسية، وعلم الاجتماع، وعلم النفس الاجتماعي، فقد عمد مفكرون نظير جون لوك وآدم سميث وبنتام، وكلهم من الإنجليز، إلى رسم صور خاصة للعدالة التوزيعية باعتبارها مفهومًا أساسيًّا للسياسة الاقتصادية (economic policy). من جهة أخرى استُلهمت أفكار علماء اجتماع مشاهير من قبيل أغوست كونت ودوركهايم، لانبثاق علم اجتماع خاص يدرس تأثير العدالة أو انعدامها على المجتمع وعلى التحركات الاجتماعية، وبالتالي فإن استقلال علم النفس الاجتماعي وتحرّره (social psyehol)

عن علمي الاجتماع والنفس، وانبثاق فرع مستقل يتناول المحفزات الفردية والتجارب الذهنية (subjective) على الأرضية الاجتماعية، أطلق آفاقًا ومناحٍ مختلفة في الأبحاث حول العدالة لها طبيعة وصفية وتجريبية[1].

في سياق متصل، فإن كل واحد من الحقول والفروع المختلفة في العلوم الاجتماعية يرتبط من زاويته الخاصة بالأبحاث حول العدالة، وهذه الحقول مختلفة في ما بينها من حيث المنحى وزوايا النظر والمناهج والأهداف، كما إنّها تمتاز عن بعضها من حيث أدوار الأبحاث وأهميتها في مجموع قضايا كل حقل من الحقول، ففي بعض الحقول تحتلّ الأبحاث حول العدالة مكانة مركزية، بينما لا يعدّ هذا البحث أمرًا مصيريًّا حاسمًا في حقول أخرى.

يتناول علماء الاقتصاد العدالة التوزيعية في الغالب، ويسجلون ملاحظاتهم ذات الصلة بتوزيع الدخل والرفاه. وعلى الرغم من أن الاعتبارات الأخلاقية والقيمية (normative) لها دورها في هذا المجال، إلّا أن المهمة الأصلية لعلماء الاقتصاد الذين يميلون إلى البحث حول العدالة هي الإشارة إلى النتائج والنماذج والأشكال المقترحة المتنوعة حول أصول العدالة التوزيعية، فهم يريدون معرفة الانعكاسات والنتائج الإيجابية والسلبية لكل واحدة من نظريات العدالة التوزيعية على الساحة الاقتصادية، ويحصل ذلك عن طريق صناعة نموذج وإطلاقه (modeling)، مضافًا إلى التنبّه للأسس التجريبية وتوظيف المعلومات الناتجة عن الأبحاث الاقتصادية المقارنة.

وعلى مستوى علم الاجتماع، فإن العدالة في الغالب موضوع ضمني هامشي، ويعود ذلك إلى الضغوط المتزايدة التي تمارسها النزعة النسبية

(1) R. Scherer Klaus (ed), **Justice: Interdisciplinary Prespectives, p.IX.**

المعرفية والأخلاقية، وتفشّي مناهضة التأملات الميتافيزيقية في هذا الحقل العلمي. وحتى الدراسات السوسيولوجية حول العدالة الجزائية (criminal justice) التي تتضمن قضايا تتعلق بالشرطة والمحاكم والسجون لا تجعل من العدالة موضوعًا محوريًّا، وذلك على الرغم من استخدامها كلمة العدالة، إلا أن العدالة في تلك الدراسات قلّما يكون لها طابع قيمي؛ بل غالبًا ما يقصد بها الاستخدام العرفي لكلمة «العدالة» بعيدًا عن معناها المصطلح المستخدم في الأبحاث الفلسفية والقيمية.

الواقع أن الترتيبات الاجتماعية قد تظهر بأشكال متنوعة، وبالطبع فإن كل واحد من هذه الأشكال يتأثر برؤية خاصة في باب العدالة والخير. ومن الاهتمامات الرئيسية لعالم الاجتماع دراسة مستوى عدم تكافؤ الأفراد في تمتعهم بالمواهب والمصادر والفرص الموجودة في المجتمع، وكذلك كيفية تقسيم الأرباح والأضرار والواجبات الاجتماعية. في النقاش المثالي السوسيولوجي لا يجري الحديث عن العدالة والإنصاف في ما يتعلّق بالترتيبات والبنى الاجتماعية الموجودة في مجتمع من المجتمعات، إنما يسأل عالمُ الاجتماع عن مستوى تقبّل أفراد ذلك المجتمع للنظام الاجتماعي بوصفه نظامًا وترتيبًا منصفًا، ولكن عـادةً ما لا تراعى هذه الحالة المثالية، وغالبًا ما تكون هذه الدراسات والتحليلات السوسيولوجية مصحوبةً بالنقد أو ببنّي نماذج معينة من البُنى الاجتماعية.

وعلى كل حال، فإن جانبًا واسعًا من الأبحاث السوسيولوجية حول العدالة يتبلور في إطار «التنظير لعدم المساواة» (theory of inequality)، وهي مفيدة لأنصار الترتيبات الاجتماعية المتنوعة ومعارضيها؛ وذلك لاشتمالها، على ذكر أسباب وعوامل تكوّن الطبقات الاجتماعية، هذا مضافًا إلى أن هذه النظريات تشير عادةً إلى أنواع المعتقدات والعواطف والقيم الدينية أو الأخلاقية أو القومية التي تمثل الأرصدة النظرية الداعمة لصنوف عدم المساواة في البنية الاجتماعية، وتؤدي إلى أن يتقبّل الناس

في ذلك المجتمع عدم المساواة هذا ويصبروا عليه. ويبقى التحدي الأهم في علم اجتماع العدالة هو دراسة التأثيرات المتقابلة بين عدم المساواة هذا وبين تلك المعتقدات والعواطف، وعلى سبيل المثال، فقد طرح كل من ماركس ودوركهايم وماكس فيبر نظريات متباينة حول منابت وجذور الصبر على عدم المساواة والأفكار الداعمة لعدم المساواة، ألهمت علماء الاجتماع المتأخرين نظير باريتو وغرامشي[1].

ولعلم الإنسان التاريخي والتجريبي (Anthropology) نصيبه من البحث حول العدالة، على الرغم من أن هذا الحقل من العلوم الإنسانية لا يبدي اهتمامًا جادًّا وعميقًا بدراسة الأسس الثقافية للعدالة عند الأقوام والشعوب والبشر الماضين، ولم يُعن علماء هذا الحقل أبدًا بأبحاث مقارنة عن التصورات المختلفة حول العدالة كقضية أصلية. ومع ذلك فإنهم وفّروا معطيات ومعلومات تساعد على وعي مقارن للتصورات المتنوعة للعدالة عند الأقوام والمجتمعات الغابرة، بحيث يمكن استنباط النقاط أدناه وتأييدها ـبمنهجية تجريبيةـ من مجموعة المعلومات الأنثروبولوجية والآثارية التي أعدّوها:

1ـ الدوافع والمحفزات نحو العدالة، ووجود معتقدات وسلوكيات نابعة من العدالة، من جملة الظواهر العامّة والمشتركة بين أبناء البشر.

2ـ معنى العدالة متنوع ومختلف حسب الأوضاع الاجتماعية والثقافية المتنوعة.

3ـ في وضع ثقافي واجتماعي معين، يمكن انبثاق أشكال مختلفة للعدالة، ومثل هذه الحالة تظهر غالبًا في مجتمعات لها بنية اجتماعية طبقية[2].

---

(1) Steve Rytina, «Sociology and Justice», Published in: Ronald Cahen (ed.), p.117_121.

(2) Laura Nader & Andree Sursock, «Anthropoligy and Justice», Published in: Ronald Cahen (ed.), Justice, p.205.

وقد تسرّبت العدالة إلى أبحاث علماء النفس بشكل مختلف على الرغم من أن التحليل الفلسفي للعدالة يتركّز عادة حول كيفية تشخيص ما هو العادل، فإن علماء النفس الجدد في إطار «علم نفس العدالة» (psychology of justice)، وخلافًا للفلاسفة، ركزوا على معايير وضوابط يستخدمها الناس عمليًا وواقعيًا في أحكامهم وتقييماتهم لعدالة الأشياء أو عدم عدالتها. أعظم كم من العمل التجريبي قام به علماء النفس حول موضوع العدالة، يتعلق بالعدالة التوزيعية، وقد تبلور في إطار «نظريات التبادل الاجتماعي» (social exchange theory)، تشدّد نظرية التبادل الاجتماعي على دور الأسس والشروط التوزيعية في صياغة حركية الأفعال المتقابلة بين الأفراد[1].

المحور الآخر للدراسات المتعلقة بالعدالة على صعيد علم النفس هو البحث في كيفية نشر الناس لتصوّراتهم عن العدالة، وعلى سبيل المثال يجري لرنر في كتابه «الاعتقاد بعالم عادل»[2] دراسةً تجريبيةً حول عقيدة الكثير من سكان أميريكا الشمالية القائلة إن عالمنا عالم عادل تمامًا، وإن الأفراد ينالون ما يستحقونه. فيرى أن جذور هذه العقيدة تكمن في التعاليم التي يُلقَّنها الأفراد في طفولتهم؛ إذ يتعلّمون أنهم إذا وفّروا الشروط اللازمة للحصول على نتيجة معينة، فإنهم يصلون إلى تلك النتيجة لا محالة.

2ـ الفلسفة السياسية والعدالة

لقد أولى الفكر السياسي اهتمامًا كبيرًا بموضوع العدالة، ويرجع ذلك إلى الطابع الإيجابي الذاتي للعدالة ولدورها الأساسي في تكوين المجتمع السياسي المثالي، وكذلك لقرب العدالة وارتباطها بمقولات مثل المساواة

(1) Lita Furby, «**Psychology and Justice**», Published in: Ronald Cahen (ed.), **Justice**, p.154_155.

(2) M. J. Lerner, **The Belief in a Just World**.

بين البشر، وحقوق الأفراد واستحقاقاتهم واحتياجاتهم، وهي مقولات لا يمكن للفكر السياسي أن يتجاهلها، ولا بدّ لكل إيديولوجيا سياسية ترتكز على فلسفة سياسية تناسبها من أن تدلو بدلوها وتعرب عن مواقفها في مثل هذه القضايا. وهكذا، فإنّ الفكر السياسي على صلة مباشرة أو غير مباشرة بقضايا العدالة وأبحاثها، وهذا الترابط والامتزاج لا يعني أن أبحاث العدالة كانت دومًا محورًا من محاور الفلسفة السياسية، صحيح أن العدالة كانت نقطة الانطلاق لدى بعض المفكرين السياسيين ومحورًا أساسيًا من أبحاثهم السياسية، فأفلاطون مثلًا يبدأ بحثه في كتاب «الجمهورية» (The Republic) بالسؤال الآتـي: «ما هو معنى العدالة وما هو معنى الحق والصحّة؟» ويحاول أن يبيّن النظام السياسي الذي تتجلى فيه العدالة وتتحقق كغاية، كما يحاول بيان كيفية الوصول إلى العدالة الاجتماعية، لكن الفكر السياسي في الحقبة المعاصرة لم يسلك هذه السياقات والمناحي في أغلب الأحيان.

يمكن القول إن مقولة العدالة وأصولها لم تكن طوال تاريخ الفكر السياسي موضع اهتمام فلاسفة السياسة كما كانت خلال العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين. فقبل ظهور جون راولز وانتشار بحثه المتميّز «نظرية العدالة»[1] الذي ظهر لأول مرة عام 1971م، شاعت بدرجة كبيرة أبحاث نظير تحليل معنى السلطة (power)، والاقتدار (sovereignty)، وطبيعة القانون (nature of low) وهي في الواقع تحليلات مفهومية لطائفة من المفاهيم السياسية، فكانت محورًا لأبحاث الفلسفة السياسية. وقد أدّى اتجاه راولز في الفلسفة السياسية القائم على محورية العدالة باعتبارها أساس إيجاد البنية الاجتماعية المنشودة، إلى أن يصبح البحث في العدالة الاجتماعية وأسلوب الجمع بين الحقوق والحريات الفردية (أساس

(1) John Rawls, A Theory of Justice.

الليبرالية والأنظمة الديمقراطية الغربية المعاصرة) وبين العدالة التوزيعية، مركز الأبحاث في الفلسفة السياسية.

وكما سيأتي في شرح نظرية العدالة عند جون راولـز، ينبغي تقييم المنحى الفلسفي والفكر السياسي لراولز في نطاق الأسس الأصلية لليبرالية، لقد انصبّت جهوده على عرض قـراءة لليبرالية يعتقد أنها تقدّم الحريات الأساسية وترجّحها، وتوفر في الوقت نفسه المرتكزات اللازمة للتعاون الاجتماعي العادل. بعبارة أخـرى: إنه يروم إلى إثبات أن أصول العدالة المقترحة من قبله، وهي نفسها الأصـول المقبولة في الليبرالية مع بعض التعديلات، توفر ركيزة أخلاقية لنظام اجتماعي محبّذ؛ وبناء عليه، فإنه يعتقد أن البنى الأساسية للمجتمع (الدستور، والدولة، والمؤسسات التنفيذية والتشريعية في المجتمع، والعلاقات الاقتصادية، المؤسسات الصحيّة، والثقافة والتعليم، والنظام الحقوقي والقضائي) إذا قامت على أصلين للعدالة طرحهما هو، فستحصل فضيلة العدالة الاجتماعية وينبثق مجتمع صالح منتظم (well ordered society)، مجتمعٌ يجمع بين أفراده تصوّرًا مشتركًا واحـدًا عن العدالة، يقيمون نظام الحقوق والواجبات وشبكة علاقاتهم الاجتماعية على أصوله، وهكذا سيكون توزيع الإمكانيات والمواهب والمناصب الاجتماعية والسياسية توزيعًا عـادلًا، وبذلك سوف تتوزّع الأعباء والجهود والواجبات ومشكلات الحياة الاجتماعية كذلك بشكل عادل بين الأفراد.

يعتبر راولز أن العدالة أرقى وأسمى الفضائل الاجتماعية، ويرى أن المجتمع المثالي يجب أن يشتمل على الفضائل الاجتماعية كلّها، والعدالة إحداها، وأن معيار الحكم على المجتمع المحقّ والصحيح والمقبول هو درجة قربه من العدالة؛ لذا فإنّ دور العدالة في رفض النظام الاجتماعي والبنية العامة للمجتمع أو قبولهما يوازي دور الحقيقة (truth) في الأبحاث

النظرية. فالنظرية أو العقيدة مهما كانت جذابة لا يمكن ان تكون مقبولة إذا لم يكن لها نصيب من الحقيقة، وهكذا فإن النظام الاجتماعي حتى لو كان مؤثرًا وكفوءًا من بعض النواحي، فإنه لن يكون مقبولًا إذا لم يتطابق مع أصول العدالة[1]. الادعاء المهم لراولز هو أن فضيلة العدالة الاجتماعية تتجلّى في الأصول التي صاغها هو للعدالة، وهي أصول متناغمة إلى حد كبير مع الليبراليات الديمقراطية المعاصرة.

صحيح أن الكثير من الجهود العصرية في ميدان الفلسفة السياسة مرتبط بأبحاث راولـز أو مستلهم من أفكاره، أو منبثق من نقد آرائـه، بيد أن معالجات الفلاسفة السياسيين المعاصرين لمقولة العدالة ليست كلها متماهية مع تصورات راولز حول دور أصول العدالة ومكانتها، ولم يؤيّد الجميع أن العدالة هي أسمى الفضائل الاجتماعية، وأن هذه الفضيلة تتبلور في أصول معينة وخاصة، وأنه يجب تنظيم الأركان والمؤسسات الاجتماعية العامة كلّها على أساس هذه الأصول، وأن الجهود الفلسفية ينبغي أن تنصب على اكتشاف محتوى هذه الأصول واستيعابه، حتى يمكن تلخيص نزاعهم مع راولز في تعريف هذه الأصول وتشخيص محتواها. مثل هذا التصور عن الأبحاث حول العدالة في الفلسفة السياسية المعاصرة لا يتطابق مع الواقع. ولتوضيح الفوارق بين اتجاهات بعض المفكرين السياسيين المعاصرين وبين فكرة العدالة عند راولز، نكتفي بالإشارة إلى المثالين أدناه:

يقف فريدريك هايك بوصفه ليبراليًّا مدافعًا عـن نزعة الحرية (libertarianism) بشدة ضد تصور راولـز لأصـول العدالة ومكانتها التوزيعية في تنظيم بنية النظام الاجتماعي، فيرى أن العدالة الاجتماعية ليست أسمى فضيلة اجتماعية؛ بل لا يعدّها فضيلة أصلًا، فهو يعتقد أنّها مصطلح لا معنى له ولا محتوى، ومـردّ ذلك إلى أن المجتمع ليست له

---

(1) Ibid, p.3.

هوية مستقلة عن هوية أفراده حتى تكون له مصالحه ومنافعه، فتُتخذ تدابير تحت طائلة الدفاع عن هذه المصالح والمنافع تكتسب معناها في إطار العدالة الاجتماعية. ما يحصل تحت عنوان العدالة الاجتماعية والتوزيع العادل للثروة والممتلكات، هو في الواقع أخذٌ لشطر من ممتلكات الأثرياء وإعادة توزيعه على الفقراء والضعفاء في المجتمع، وليس ذلك لأجل مراعاة مصلحة المجتمع، فهذا في الواقع ترجيح لمصلحة عدد من الأفراد (المُعسرين المحرومين) على عدد آخر من الأفراد (الميسورين)، ومراعاة مصلحة هؤلاء الفقراء هو ما يسمّيه المنافحون عن نظرية العدالة الاجتماعية والتوزيعية «عدالة». يعتقد هايك أن أيّ مساع لتحقيق العدالة الاجتماعية والتوزيعية وتكريسها، إما أن تكون ناجمةً عن عدم التفكير وإما أنها تنمّ عن مخادعة وحيلة[1].

يمكن الادعاء أن شطرًا كبيرًا من جهود الفلاسفة السياسيين المعاصرين ينصبّ على تنقيح النظريات المختلفة حول العدالة الاجتماعية من أجل إيضاح آفاق حقوق الأفراد واستحقاقاتهم، ولكي يبرهنوا على هذه الاستحقاقات ويسوّغوها، ولكي يطرحوا آليات التوزيع العادل للمواهب والخيرات الاجتماعية، وتكون لهم توصياتهم حول ضرورة «إعادة توزيع» (redistribution) هذه المواهب والخيرات أو عدم ضرورتها.

تؤكّد بعض نظريات العدالة ذات المنحى المحافظ على تعذّر اجتناب طيف من حالات اللامساواة الاجتماعية والترتيبات البنيوية للمجتمعات الليبرالية المعاصرة (مثال ذلك هايك ونوزيك)، بينما يصرّ بعضها على ضرورة إعادة النظر في أجزاء منها. أيًّا كان، فإنّ محتوى هذه النظريات ووظيفتها هي في الغالب ينبغيّة تعتمد التوصيات والقيم، وبذلك تحاول الإسهام في صياغة البنية السياسية والاجتماعية المطلوبة من وجهة نظرها.

---

(1) Fredrich Hayek, **Law: Legislation and Liberty**, p.xi_xii.

هذه التوجّهات القيمية التي تكوّنت غالبًا داخل المناخ الفكري الليبرالي، ولها الكثير من أوجه الشبه في ما بينها، لا تستطيع الإحاطة بكل النزعات السياسية الموجودة، فلا يمكن للنزعات السياسية الشيوعية واليسارية مثلًا قبول نماذج اجتماعية مبتنية على تصور خاص للعدالة كركيزة للنظام الاجتماعي وللبنية الاجتماعية العامة؛ إذ إن ماركس يعتقد أن مفاهيم مثل العدالة والحرية والمساواة هي مفاهيم إيديولوجية تمامًا، وهي تغذّي الموقعَيْن الاقتصادي والاجتماعي للطبقة الحاكمة داخل العالم الرأسمالي، فالحديث عن العدالة في مثل هذا النظام ليس أكثر من تعبير إيديولوجي منمّق للعلاقات الاقتصادية داخل العالم الرأسمالي[1].

الجانب الآخر لمعارضة اليساريين لمثل هذه النظريات حول العدالة، يعود إلى خصائص أصول العدالة والتوصيات الأساسية لهذه النظريات القيمية التي قد تختلف حول مضمون العدالة ومديات نفوذها وأساليب وصولها إلى العدالة، إلا أنها تشترك في نقطة واحدة هي أن هذه الأصول يجب أن تتخذ أساسًا للتعاون المنشود. والمجتمع المثالي والنظام الاجتماعي الحق والعادل إنما يتحقق في حال لم تُنتهك هذه الأصول العينية التي لا تقبل التخطي، وفي حال انتظمت العلاقات الاجتماعية على أساسها، وحافظت على ثباتها. هذا في حين أن الأفكار والبرامج الشيوعية تركّز على إلغاء المقولات المطلقة والعينية والثابتة، فالشيوعية ترفض الحقائق الخالدة كلّها، سواء أكانت ذات صبغة دينية أم أخلاقية؛ وعليه، فإن مثل هذا المنحى لا يُبقي مجالًا لطرح تصوّر للعدالة وفق أصولها العامّة باعتبارها تبلورًا لقيمة اجتماعية، تصوّر يدّعي حتمية انطباق البنية الاجتماعية في كل العصور والأزمان على تلك الأصول؛ إذ إن نظريات العدالة عادةً ما لا تعتبر مادتها الداخلية وركائز تفسيرها للعدالة الاجتماعية

(1) Karl Marx & F. Engels. **Selected Works**, volume 2, p.128.

أمورًا نسبية متغيّرة، إنما تعدّها حقائق مطلقة وغير نسبية، بينما نجد أن من أهداف الماركسية القضاء على كل شيء يعدّ حقيقة مطلقة غير نسبية[1].

ترى الماركسية أنّ وسائل الإنتاج وطبيعة العلاقات الاقتصادية هي التي تحدّد البنية الاجتماعية وتحولاتها؛ من هنا، فإن كل مفهوم حقوقي وأخلاقي -كالعدالة- يعدّ مفهومًا فوقيًّا هو في الواقع انعكاس لشبكة العلاقات الاقتصادية وشكل الإنتاج السائد في المجتمع، ومثل هذه المفاهيم الفوقية لا تستطيع ممارسة دور مهم في رسم بنية المجتمع وتحوّلاته. ويشير كمپبل إلى أنّ التحدث عن العدالة بالنسبة إلى الاشتراكي الأصيل والحقيقي هو مجرد وسيلة للإفصاح عن خصال الاشتراكية ولفت أنظار الآخرين إلى نواقص الأشكال الأخرى من النظم الاجتماعية وعيوبها، وخصوصًا الرأسمالية[2].

معنى هذا الكلام أن الماركسية والاشتراكية تبرهن وتسوّغ نظامها الاجتماعي المثالي بشعار العدالة، وفي الواقع لا نظرية خاصة لها حول العدالة، ولا ترى الفضيلة الاجتماعية للعدالة أساسًا لاعتبار نموذجها الاجتماعي المقترح وإيجابيته، إنها لا تنسجم أساسًا مع نظام اجتماعي يشرعن الملكية الخاصة والاستيلاء على أدوات الإنتاج من قبل الرأسماليين، وتعتقد أن الملكية العامة لوسائل الإنتاج تفضي أخيرًا إلى الشكل المطلوب والمحبّذ من النظم الاجتماعية. وعلى هذا الأساس، لا يستشهد كارل ماركس في نقده للنظام الرأسمالي بالمضامين الأخلاقية والقيمية كالعدالة، ولا يبدي ميولًا لإدانة هذا النظام باعتباره غير عادل، إنما يطرح طائفة من «الخيرات اللاأخلاقية» نظير الأمن، والرفاه، والسلامة الجسمية، والخلاص من الاغتراب الذاتي، ليدلّ على أن النظام الرأسمالي

(1) Ibid, volume 1, p.52.

(2) Tom Campbel, Justice, p.181.

هو نظام مُـدان ومرفوض؛ لأنه غير قادر على تأمين هذه الخيرات، وهو عاجز عن المساعدة على الازدهار الفردي وتوفير الأمن والرفاه والسلامة للعمّال والكادحين.

3ـ فلسفة الأخلاق ومقولة العدالة

إن تحديد الأعمال العادلة وغير العادلة، أو تعيين ما يجب القيام به أخلاقيًّا، ونبذ الأعمال التي لا تنسجم مع الفضائل الأخلاقية، أو يجب تركها كرذائل أخلاقية، يعدّ جزءًا من علم الأخلاق، ولا علاقة له بفلسفة الأخـلاق، فقلما يتعامل فلاسفة الأخـلاق مع مثل هذه الهموم والأسئلة القيمية الأخلاقية (Normative moral question)، فهم في الواقع يشدّدون على أمور نظير التحليل المفهومي للمفاهيم الأخلاقية والتأمل الفلسفي في القضايا الأخلاقية والقيمية، وطريقة تسويغها. من هنا، فإن فيلسوف الأخلاق بما هو فيلسوف أخلاق لا ينظّر للعدالة الاجتماعية أو للأصول القيمية للنظام الاجتماعي العادل. ولا ينبغي أن يُفهم ذلك باعتباره انقطاعًا بين أبحاث فلسفة الأخـلاق والعدالة الاجتماعية. ويمكن أن نعثر على المحاور المشتركة بين فلسفة الأخلاق والبحث حول العدالة في ما يأتي:

أـ تحليل مفهوم العدالة

دخلت فلسفة الأخـلاق منذ بواكير القرن العشرين بعد نشر كتاب جورج إدوارد مور المعروف بعنوان «principia Ethica» طورًا جديدًا. وعن طريق هذا الكتاب والكثير من الكتب الأخرى التي وضعها فلاسفة الأخلاق، أضحى تحليل محمولات أخلاقية ومفاهيم قيمية مثل «الحسن» و«القبيح»، والـ«يجب» والـ«لا يجب»، و«الصحيح» و«غير الصحيح» من الهموم الأصلية لفلسفة الأخـلاق، وبالنظر إلى كون العدالة فضيلة قيمية وأخلاقية، فقد كان من الطبيعي أن يهتم فلاسفة الأخلاق بتحليلها

المفهومي ودراسة علاقاتها بالمفاهيم والمضامين القيمية والأخلاقية الأخرى. وعلى سبيل المثال، يتطرق وليام فرانكنا، وهو من مشاهير فلاسفة الأخلاق في النصف الثاني من القرن العشرين، في دراسة مفهوم «العدالة الاجتماعية»[1] للبحث حول معنى العدالة، وخصوصًا علاقتها مع مفهوم «الصحّ» (right)، ويرى فرانكنا أنه ينبغي عدم تعريف العدالة انطلاقًا من مجرد الصحة؛ إذ ليس كل ما هو صحيح يمكن أن يتصف ضرورةً بأنه عادل، وبالتالي لا يمكن الادعاء بأن التدابير والقرارات والقوانين الصحيحة على مستوى المجتمع هي العادلة بالتأكيد. والشاهد على ذلك أن أمورًا من قبيل الإحسان (مقابل الإساءة)، وإرادة الخير للآخرين والعطف عليهم هي ممارسات صحيحة من الناحية الأخلاقية، لكنها ليست عادلة بالضرورة، فالخصائص والمعايير الدالة على صحة الشيء -من وجهة نظره- والتي تسوّغ ممارسة الشيء وتطبيقه، قد لا تكون هي المعايير نفسها التي تجعل من تطبيق العمل أو القرار أمرًا عادلا[2].

ب ـ تحليل ماهية القضايا الأخلاقية والقيمية

لا شكّ في أن جزءًا من أبحاث فلسفة الأخلاق إنما يتعلق بماهية القضايا الأخلاقية، وتوجد في هذا الإطار توجّهات ومناح متباينة، فمعارضو النزعة العينية عادةً ما ينيطون القضايا القيمية بميول الفرد المعتقد بهذه القضايا وبرغباته وعالمه الذهني وأفقه الشعوري، بمعنى أنهم لا يرون في هذه القضايا سوى كونها انعكاسات وميولًا ومشاعرَ داخلية للفرد، فالمعتقدون بالنزعة المشاعرية (emotivism) مثلًا يرون أن القضايا الأخلاقية تنمّ عن المشاعر الداخلية للفرد حيال موضوعات وسلوكيات

(1) William Frankena, «**The Concept of Social Justice**», in: Richard B. Brandt (ed.), **Social Justice**.

(2) Ibid, p.4_5.

خاصة. وهكذا، فإن قضايا من قبيل «العدالة حسنة»، و«يجب تطبيق العدالة الاجتماعية»، و«عدم العدالة حالة سيئة وغير صحيحة» هي قضايا لا تنمّ عن واقع يتجاوز العالم الشعوري للفرد؛ بل هي تعبير عن المشاعر الإيجابية والطيبة للفرد حول العدالة، ومشاعره السلبية النافرة تجاه السلوك اللاعادل. ونظرًا إلى افتقار هذه القضايا للبعد العيني والمعرفي (cognitive)، فإنها لا تعتبر موضوعًا للخطإ والصواب، ولا تحتاج لإقامة براهين، فشأنها بالضبط شأن إنسان يتذوق طعامًا معينًا ويحبّه، وإنسان آخر يكره ذلك الطعام. كلتا القضيتين ممكنتا التصديق، ولا منافاة معرفية بينهما؛ لذا لا يمكن تمييز القضية الحقة والصحيحة عن القضية الباطلة غير الصحيحة بواسطة الدليل والبرهان[1].

وفي المقابل، تشدّد التفاسير العينية (objective) للقضايا الأخلاقية على أن مضمون هذه القضايا حقيقة يعرفها المعتقد بهذه القضايا ويصدّقها؛ وهي بذلك يمكن أن تكون موضوعًا للصدق والكذب، وتقبل البرهنة والاستدلال والبحث؛ ولذلك فإن تحليل حكماء مسلمين نظير الفارابي وابن سينا للقضايا الأخلاقية جعلهم في عداد أصحاب النزعة العينية؛ لأنهم يعتبرون هذه القضايا حصيلة القوة المدركة والباحثة عن الحقيقة عند البشر، هذا على الرغم من اختلاف الرأي بين هذين الحكيمين في تحديد القوة الإدراكية التي تتولّى هذه المعرفة؛ إذ يرى الفارابي أن معرفتها ثمرة العقل العلمي لدى الإنسان، ويذهب ابن سينا إلى أن إدراك القضايا الكلية، سواء على المستوى الأنطولوجي وما يوجد وما لا يوجد (الحكمة النظرية)، أو على مستوى الينبغيات وما يجب وما لا يجب (الحكمة العملية)، هو من اختصاص العقل النظري. أما عند الفلاسفة الغربيين، فثمة تقارير مختلفة

---

(1) طرحت النزعة الشعورية لأول مرة من قبل آير (Ayer) في كتابه المعروف اللغة والحقيقية والمنطق، واتخذت شكلها الأكمل والأكثر تفصيلًا في كتاب الواقعيات والقيم (Ethics and Language) الذي صدر عام 1944م.

للنزعة العينية، النزعة الوظيفية (deontologism) عند إيمانوئيل كانط مثلًا نموذج للمنحى العيني في النظر إلى طبيعة القضايا الأخلاقية، فهو يرى أن قضايا الحكمة العملية حصيلة تفلسف العقل المحض (pure reason)، فحينما يقف الإنسان على مستوى الأخلاق الفردية، ولا يأخذ بالاعتبار أهدافه ومطالبه وميوله الشخصية، ولا يفكر إلّا بإنجاز واجباته انطلاقًا من «إرادة الخير» (good will)، في هذه الحال التي يصل فيها حقًّا إلى الاستقلال الفردي، ويتحرّر من شبهات تدخّل الميول والرغبات والمصالح الفردية، يزدهر العقل المحض، والأحكام والأوامر التي تُدرك في هذه الحالة المتعالية كواجب، هي قضايا أخلاقية كلية وضرورية، وحقيقتها وصدقها مطلقان غير مشروطين.

يتضح من هذه المقدمة القصيرة أن هذا البحث، أي تحليل طبيعة القضايا الأخلاقية له أهمية في البحث حول العدالة؛ إذ إن القضايا التي تُصدَّق حول العدالة هي قضايا أخلاقية وقيمية، والآراء المتفاوتة حول ماهية هذه القضايا تترك بصماتها طبعًا على مسار الأبحاث اللاحقة في علم مناهج تشخيص أصول العدالة، وكذلك على طريقة تسويغها وبيان كيفية اعتبارها وحجّيتها.

لإيضاح المسألة، أذكّر بأن كل نظريات العدالة المشتملة على توصيات وأوامر ونماذج خاصة لتوزيع عادل للدخل والثروات والواجبات والمسؤوليات وسائر أبعاد الحياة الاجتماعية، تعترف في طور سابق لهذه التوصيات، بقضايا قيمية نظير «العدالة فضيلة اجتماعية»، و«العدالة حسنة واللاعدالة قبيحة»، و«يجب الالتزام بالعدالة الاجتماعية، والسعي لتكريسها»، وتقيم مساعيها الرامية لعرض نظرية حول محتوى العدالة الاجتماعية، اعتمادًا على صحة واعتبار هذه القضايا الأخلاقية حول العدالة. وعليه، فإن التحليل الفلسفي والنظري لفحوى القضايا الأخلاقية

وماهيتها متقدم منطقيًا على مناقشة المحتوى الداخلي للعدالة الاجتماعية وأصولها.

توفّر بعض التحليلات لماهية القضايا القيمية، نظير التحليل العيني، رصيدًا أقوى للسعي من أجل تنقيح نظرية العدالة وتبيين محتوى أصول العدالة؛ لأن عينيّة القضايا الأخلاقية حول العدالة الاجتماعية توفّر أرضيةً منطقيةً أفضل لضرورة تكريس العدالة والتزام الأفراد بالنظام الاجتماعي العادل وإطاعة مواضعاته، بينما تربط النظريات الذاتية (subjective) لطبيعة القضايا الأخلاقية، نظير النزعة الشعورية أو «الهادية»[1]، واقعية هذه القضايا بالآفاق الذهنية للأفراد وميولهم وعواطفهم، فتفقدها رصيدها العيني والمعرفي، وبذلك تقلّل كثيرًا من قدرتها على الإلزام.

ينطلق ريتشارد هير كفيلسوف أخلاقي بـارز، من منطلق الاهتمام بالأبحاث المفهومية والتحليل الفلسفي لطبيعة القضايا القيمية، فيُشكِل على جون راولز بأنه عمد إلى تنقيح أصول العدالة والبحث في أسلوب الوصول إليها وتحقيقها من دون الخوض في هذه الأبحاث التمهيدية أو اتخاذ موقف صريح بشأن هذه القضايا الأساسية، ويعتقد هير أن راولز لم يولِ اهتمامًا للتحليل الأخلاقي (Ethical analysis) قبل أن يخوض في منهجية الوصول إلى العدالة، وقبل أن يحدد المنهج الفلسفي الذي يمكنه

---

(1) تعبّر النزعة الهادية (Preescriptivism)، والمشاعرية من أمثلتها، عن تحليل غير عيني لماهية القضايا الأخلاقية، مع فارق أن أنصار النزعة الهادية يعتبرون الغرض من إطلاق القضايا الأخلاقية ليس التعبير عن المشاعر الداخلية وحسب؛ بل كذلك التأثير على المتلقّي وهدايته وتوجيه سلوكه. وعليه، فإن مثل هذه القضايا من سنخ إنشاء الأمر والنهي وإصدار الدساتير والتوصيات، ولها دور الإخبار عن حقائق أخلاقية وراءها؛ لذلك لا تقبل الصدق والكذب والمناقشة المعرفية. الفيلسوف البريطاني ريتشارد هير (Hare) من أبرز المدافعين عن النزعة الهادية؛ إذ عالج هذه القضية في كتابه لغة الأخلاق (language of Morals) الصادر عام 1952م.

تنقيح أصول العدالة، وترك تحليل مفهوم التصورات الأخلاقية وماهية القضايا القيمية. وهذه الغفلة أدّت طبعًا إلى الغفلة عن طرح منهجية مناسبة لماهية القضايا القيمية، وبالتالي فإن ما طرحه راولز في طور محتوى أصول العدالة والتوصيات والينبغيات والقيم الأخلاقية ذات الصلة بالعدالة الاجتماعية، بدا غير قادر على الإقناع، الخوض في مرحلة المنهجية الفلسفية متقدّمٌ على البرهنة وإقامة الأدلة لصالح مضامين أصول العدالة(1).

ج- مشكلة تسويغ القضايا الأخلاقية

تواجه القضايا الأخلاقية، شأنها شأن القضايا العلمية والفلسفية، مشكلة التسويغ (poroblem of justification)، وبطبيعة الحال فإن هذه القضية تطرح لدى المعتقدين بعينية القضايا الأخلاقية بجدّ وتركيز أكبر. وتعتبر بعض الأسئلة من قبيل «لماذا ينبغي الاعتقاد بقضية أخلاقية والالتزام بمضمونها؟»، و«بأيّ منهج يمكن تسويغ القضايا القيمية والأخلاقية وجعلها مقبولة؟» من الأسئلة المهمة التي يخوض فيها هذا الفرع من أبحاث فلسفة الأخلاق، ولا شكّ في أن هذا الجانب من فلسفة الأخلاق له صلة مباشرة بتحليل ماهية القضايا الأخلاقية. والعمل على تحليل طبيعة القضايا الأخلاقية يوجّه ويهدي البحث حول أسلوب تسويغ القضايا الأخلاقية. وكما أشرنا، فإن بعض المناحي الذاتية وغير العينية في النظر إلى القضايا الأخلاقية تخرجها أساسًا عن نطاق القضايا المعرفية (المفيدة للمعرفة)؛ لذلك يعتبرون النقاش حول أسلوب تسويغ هذه القضايا والبرهنة عليها وإثبات اعتبارها (validity) بحثًا عبثيًا لا طائل ولا فائدة من ورائه.

يمكن الادعاء أنه إذا ادعت نظريات العدالة الاجتماعية قدرتهاعلى تحديد ماهية الإرادة أو إذا أرادت ـاعتمادًا على اكتشاف وإدراك المعايير

(1) Richard Hare, «**Rawls' Theory of Justice**», Published in: Norman Daniels,(ed.) **Reading Rawls,** p.81_82.

والأصول الواقعية للعلاقات العادلة- التوصية بقيم وقواعد كلية وإلزامية في حيّز العلاقات الاجتماعية، فإنها ستواجه قضية التسويغ بجدّ، وينبغي أن تجيب عن السؤال القائل: لماذا فحوى هذه الإلزامات والتوصيات الأخلاقية ملزمة ومعتبرة؟ وينبغي القول إن هذه القواعد والأصول تكتسب ماهية أخلاقية اعتمادًا على كونها تبلورًا لفضيلة العدالة. أضف إلى ذلك أن قضايا العدالة نفسها تواجه مشكلة التسويغ وطريقة إثبات الاعتبار قبل أن نصل إلى مرحلة تبيين أصول وقواعد العدالة الاجتماعية وتشخيصها. وعلى سبيل المثال، فإن ثمة مجموعة من القضايا نظير قولنا: «ينبغي إيجاد علاقات اجتماعية عادلة»، و«اللاعدالة غير صحيحة» إنما هي قضايا يجب على فلسفة الأخلاق مناقشة سرّ اعتبارها إلى جانب قضايا قيمية وأخلاقية أخرى. بالطبع، فلاسفة الأخلاق لا يركّزون عادة على فضيلة أو قضية أخلاقية خاصة؛ بل يطرحون أبحاثًا كلية حول مصدر اعتبار القضايا الأخلاقية، بحيث تؤدّي نتائجها إلى معالجة القضايا القيمية كلّها.

تبيّن لنا بناء على ما سبق أنّ البحث حول العدالة الاجتماعية يرتبط بشكل طبيعي بفلسفة الأخلاق؛ لأن العدالة فضيلة أخلاقية، لكن لا بدّ من التأكيد على أن ارتباط نظريات العدالة بأبحاث فلسفة الأخلاق له مستويات مختلفة؛ إذ تتعلق درجات الارتباط بماهية نظرية العدالة المقصودة وأهدافها، ويمكن الادعاء أن مستوى ارتباط نظرية العدالة بفلسفة الأخلاق منوط بالرصيد القيمي لتلك النظرية.

لا بدّ في نهاية هذا القسم من التأكيد على أن أهداف الحقول المختلفة للعلوم الإنسانية ومناهجها وتوجّهاتها كثيرة التنوّع والاختلاف، في ما يتعلق بمعالجاتها لمبحث العدالة، وينبغي أن لا يُلاحظ هذا التنوّع وهذه الكثرة في الأغراض والتوجّهات عن طريق النظر في حقول العلوم الإنسانية المعنية بالعدالة وحسب؛ بل يمكن القول إنه قلّما يمكن العثور على نقاط مشتركة حتى داخل الحقل الواحد، كما إنّ التأملات السياسية حول العدالة في إطار

فلسفة السياسة التي تبلورت على شكل نظريات متنوعة حول العدالة، هي تأملات مليئة بالنظرات والآراء المتباينة والمتضادة، إلى درجة يمكن معها اعتبار عدم وجود التناظر، وكثرة التنافر وعدم الانسجام من الخصوصيات المشتركة بين هذه النظريات.

المحاور العامة للبحث حول العدالة

من الواضح أن البحث الجامع حول العدالة ينبغي أن يناقش كل الجوانب والأبعاد المتعلقة بالعدالة، ويمكن تلخيص أبعاد البحث حول العدالة في أربعة محاور عامة، تندرج في إطار كل واحد منها موضوعات بحثية جزئية وخاصة. والمقصود أن تُحدَّد المحاور الأصلية والفرعية للبحث حول العدالة في خاتمة هذا البحث؛ لذلك أكتفي بإيضاح قصير لكل عنوان بحثي، لأرسم بذلك لوحةً لمشروع العدالة العام، وهذا يكشف عن صعوبة البحث في موضوع العدالة وسعته، آملين أن يكون هذا الجهد مفيدًا للباحثين والراغبين في استجلاء زاويا الموضوع.

المحاور الأربعة العامة في البحث حول العدالة هي: مفهوم العدالة، البعد الأخلاقي والقيمي للعدالة، والبعد المعرفي للعدالة، والجانب القيمي والتكليفي للعدالة.

1ـ مفهوم العدالة

ينطلق البحث حول العدالة، كالكثير من الأبحاث الفلسفية والنظرية، من دراسة مفهومية للمعنى، وقد خصّص الكثير من الباحثين في موضوع العدالة ـقديمًا وحديثًاـ جانبًا من جهدهم النظري لدراسة مفهوم العدالة وإيضاح طبيعته، ويسمّى هذا البعد من البحث حول العدالة بالبعد الدلالي للعدالة (semantical). وعلى كل حال، فإنّ مفهومُ العدالة يُدْرس في نطاق ثلاثة محاور فرعية نوضّحها باختصار:

1_1_ تعاريف العدالة

في ضوء الاستخدامات المتنوعة لمفردة «العدالة» على صعد عدّة، ابتداءً من الفقه والأخلاق وانتهاء بعلم الكلام والسياسة والاقتصاد، يبدو أن السؤال الأهم هو: هل يمكن انتزاع معنى مشترك من هذه الاستخدامات المتنوعة والمتعددة، بحيث يكون له حضوره وفاعليته في جميع موارد استخدام كلمة «العدالة»؟ فإن قيل في الجواب إن هذا ممكن، فذلك يستدعي وجود جوهر معنائي واحد في حالات مثل «حاكمٌ وقاضٍ عادل»، و«سلوك عادل»، و«نظام اقتصادي عادل»، و«العدل الإلهي»، و«القانون العادل»، و«العدالة التعليمية»، و«الفضيلة الأخلاقية للعدالة».

طرحت منذ القدم تعاريف عدّة للعدالة سواء من قبل المفكرين المسلمين أو من قبل غيرهم من المفكرين. وسنعمل في هذا المحور على دراسة مدى نجاح هذه التعاريف في إيضاح الماهية الحقيقية للعدالة. وعلى سبيل المثال، فإنه ينبغي دراسة التعريف المشهور للعدالة بأنها «إعطاء كل صاحب حق حقه» الذي اعتبره كثيرون في الغرب والعالم الإسلامي معبّرًا عن الحقيقة، والبحث في مدى قدرته على تغطية الجوانب المضمونية للعدالة، فقد يقال إنه تعريف ناجح على المستوى الشكلي (formal) للعدالة فقط!.

1_2_ أقسام العدالة

دفعت المديات الواسعة لاستخدام كلمة «العدالة» العديد الباحثين إلى لملمة هذه السعة وتضييقها عن طريق إخضاعها إلى تقسيمات وتصنيفات معينة، ومتابعة الأبحاث في إطار مقولات أصغر حجمًا. وفي ما يأتي نشير باختصار إلى بعض هذه التقسيمات:

يقسّم أرسطو العدالة في كتاب «أخلاق نيقوماخوس» إلى قسمين

هما: «العدالة التوزيعية» (distributive justice) و«العدالة الإصلاحية أو التأديبية أو التصحيحية» (retributive justice)، وتتعلق العدالة التوزيعية بقضية توزيع الممتلكات والثروات والحقوق والمخصصات والامتيازات الاجتماعية وتقسيمها بين أفراد المجتمع. أما العدالة التأديبية، فهي في الواقع تعبير عن نظرية العقوبات العادلة؛ وهكذا، فإن العدالة الجزائية تتعلق بالأعمال الخاطئة والسلبية وبانتهاكات القوانين.

ويقسّم أبو نصر الفارابي في الفصل الستين من كتاب «فصول المدني» العدالة إلى أعم وأخص، ومراده من العدالة بالمعنى الأعم، اعتماد الفضيلة والعمل بها في العلاقات الاجتماعية والسلوك مع الآخرين. أما في الفصل الثامن والخمسين من هذا الكتاب، فإنه يقسّم العدالة الخاصة أو الأخص إلى قسمين: القسم الأول العدالة في القسمة والتوزيع على أساس استحقاق الأفراد، والقسم الثاني هو العدالة في الحفظ، ومقتضى «العدالة الحفظية» هو أنه لو تعرّض السهم العادل لفرد من الأفراد بعد التوزيع العادل للمواهب والخيرات إلى أضرار وتطاولات (من قبيل السرقة أو الاغتصاب)، فيجب تعويضه بالمقدار المعادل للضرر، وإعادة الحق إليه[1].

ومن زاوية أخرى، فإن العدالة تنقسم إلى عدالة مقارنة (comparative) وعدالة غير مقارنة (non comarative)، وتعتبر العدالة التوزيعية من مصاديق العدالة المقارنة، وأما العدالة القضائية فهي من مصاديق العدالة غير المقارنة، في العدالة المقارنة يتم تشخيص ما هو عادل بعد أخذ أوضاع الآخرين بالاعتبار. وعلى سبيل المثال، فإن توزيع كعكة بين أربعة أشخاص لا يكون عادلًا إلّا حين يقارن نصيب كل شخص بنصيب الأشخاص الثلاثة الباقين، وإذا كانت أسهم الجميع متساوية، يكون توزيع الكعكة عادلًا. أما العدالة القضائية فهي غير مقارنة، بمعنى أن

(1) أبونصر الفارابي، فصول المدني.

العدالة الجزائية تقتضي أن تتم محاكمة زيد بنحو منصف عادل، حتى لو تمّت محاكمة أشخاص آخرين بنحو غير منصف ومن دون حياد أو مراعاة للضوابط القانونية[1].

من أهم تقسيمات العدالة تقسيمها إلى «عدالة شكلية أو صورية» و«عدالة مضمونية»[2]، ونظير ذلك ما يذكر في علم المنطق من شروط وخصائص ليكون البرهان أو القياس معتبرًا، وهو ما يتعلق بالجانب الصوري للقياس، فيقال في الشكل الأول إن المقدمة الصغرى للقياس يجب أن تكون موجبة والمقدمة الكبرى يجب أن تكون كلية، ومن المعلوم أن مجرد مراعاة الجوانب الصورية للاستدلال لا تكفي لاعتباره مقبولًا؛ بل لا بد من أن يتطابق مضمون القضايا الموجودة في البرهان مع ضوابط منطق مواد القضايا. ففي برهان الشكل الأول ـفضلًا عن الشرطين الصوريين المذكورين أعلاهـ، يجب أن يكون مضمون القضايا من اليقينيات.

وفي ما يتعلق بتعريف العدالة، نجد أنه يتم التركيز على المستوى الصوري للعدالة تارة، وعلى مستواها المضموني تارة أخرى. وعلى سبيل المثال، فإن تعريف العدالة بأنها «التصرّف مع الأفراد المتساوين بشكل متساوٍ، ومع الأفراد غير المتساوين بشكل غير متساوٍ»[3] تعريفٌ يشير إلى معيارٍ صوري شكلي للعدالة، لأنه لا يدخل إلى المستوى المضموني لها،

---

(1) الدراسة أدناه تناقش أصول العدالة غير المقارنة:
Joel Fenberg, **«None Comparative Justice»**, The Philosophical Review, vol, 83, No. 3, July 1974, p.297_338.

(2) تسمى العدالة الشكلية والصورية (formal) والعدالة المضمونية (material) أو (substantive).

(3) وردت هذه الضابطة في كتابات الكثير من المفكرين، ومنهم الفيلسوف البريطاني هنري سيجويك الذي يعتقد أنه إذا كانت توجد اختلافات بين الأفراد، فإنها تسوّغ السلوك المختلف معهم، أي إن هذه السلوكيات المتفاوتة مع أفراد متفاوتين لا تنمّ عن عدم عدالة. واللاعدالة تحصل عندما تصدر عنا سلوكيات تمييزية غير متساوية إزاء حالات متساوية ومتكافئة.
(Sidgwick Henry, **The Methods of Ethics**, p.397).

ولا يقدّم أي معيار لفحص أنواع الفوارق التي تؤدي إلى عدم التساوي بين الأفراد، أو تسوّغ السلوك غير المتساوي معهم. مراعاة الحياد في تطبيق القوانين وعدم التمييز في تطبيقها وتنفيذها في المحاكم أمر يعود للجانب الصوري من العدالة؛ لأنه لا يدخل إلى حدود مضمون العدالة. في القضية القائلة «يجب تطبيق القانون بشكل محايد ومن دون تمييز، وإلّا لم يكن ذلك من العدالة» لم نقل شيئًا عن مضمون هذا القانون ودرجة انطباقه على العدالة أو اللاعدالة.

وتتقسّم العدالة أيضًا إلى فردية واجتماعية. تطرح العدالة الفردية غالبًا في دائرة الفقه والأخلاق، وتدرس العدالة الاجتماعية في الأبحاث الفلسفية والسياسة-الاجتماعية. وتم تخصيص قسم كبير من هذا الكتاب لدراسة نظريات العدالة الاجتماعية.

1-3- علاقة العدالة بغيرها من المفاهيم

عادةً ما يكون إيضاح مفهوم معين وتحليل مصطلح من المصطلحات تحليلًا معنائيًا ذا صلة بدراسة علاقات ذلك المفهوم بمفاهيم أخرى مرتبطة به، ويمكن الإشارة إلى بعض المفاهيم المرتبطة بمفهوم العدالة مثل «المساواة»، و«الصحّة الأخلاقية»، و«رفع الحاجات»، و«مراعاة الاستحقاقات»، و«إعطاء حقوق الأفراد». فهذه المفاهيم يُعتقد أن بعضها مرتبط بالمفهوم العام للعدالة (نظير مفهوم المساواة والصحة الأخلاقية ومراعاة الاستحقاقات)، ولبعضها دور في تكوين معنى «العدالة الاجتماعية». وعلى أي حال، فإنه لا مندوحة أمامنا، عند إيضاح طبيعة العدالة أو العدالة الاجتماعية، من دراسة علاقة معنى العدالة بهذه المجموعة من المفاهيم القريبة والمرتبطة بمضمونها.

يبدو للوهلة الأولى أن «المساواة الذاتية» واشتراك البشر في جوهر

الإنسانية، وكذلك «المساواة القيمية والأخلاقية» توفر أرضية مساعدة لإدراك حقيقة العدالة، وبالتالي ستُفسّر العدالة بأنها مراعاة المساواة بين الناس في كل الأمور والشؤون؛ إذ تُفسّر العدالة الجزائية، على سبيل المثال، بأنها العدالة في المساواة بين الأفراد مقابل القانون أو التطبيق المتساوي للقانون بعيدًا عن كل ألوان التمييز والتحيّز وعدم المساواة. وفي العدالة التوزيعية والعدالة الاجتماعية كذلك يجب مكافحة عدم التساوي الاجتماعي، والبحث عن العدالة في التوزيع المتساوي للإمكانيات والمواهب.

من زاوية نقدية، يمكن الإشارة إلى نقاط مهمة في خصوص علاقة العدالة بالمساواة وعلاقة اللاعدالة بعدم المساواة، أما **النقطة الأولى** فهي أنه هل يمكن للمساواة الذاتية والقيمة المتساوية للبشر النابعة من تساويهم في جوهر الإنسانية، أن تشكّل بمفردها مبرّرًا لتساوي حقوقهم وتساويهم في توزيع المواهب والخيرات؟! إذ يبدو أحيانًا أن ثمة أسبابًا مقنعة لتبرير بعض حالات عدم المساواة الحقوقية والاقتصادية. **النقطة الثانية** هي أن عدم المساواة في المجتمع لا تدلّ على انعدام العدالة، إلا إذا ثبت أن عدم المساواة هذه غير نابعة من أسباب ومبررات مقبولة، فمن الممكن تمامًا تصوّر ضوابط وأسباب تبرّر بعض حالات عدم المساواة الحقوقية والاقتصادية دون المساس بالعدالة الاجتماعية، وعلى سبيل المثال إذا كان لبعض في مجتمع من المجتمعات حق التصويت ولم يكن لبعض آخر مثل هذا الحق، فقد يكون السبب مقبولًا جدًّا وهو أن الفئة الثانية لم تبلغ بعد السن القانوني للتصويت، أو أنهم من المهاجرين الذين لم تقبل بعد تبعيتهم للبلاد. أي إنهم ليسوا مساوين أساسًا للفئة الأولى حتى يحظوا بحقوق مساوية لهم.

أما «الصحة الأخلاقية»، فهي مفهوم آخر قد يكون مرادفًا للعدالة، ولا مراء في أن الشيء العادل لا بد من أن يكون شيئًا صحيحًا من الناحية

الأخلاقية، فإذا اتصفت الأمور بالعدالة، ابتداءً من العلاقات الاقتصادية والقضائية والسياسية وانتهاءً بالسلوكيات الفردية، وهي أمور صحيحة وواجبة من الناحية الأخلاقية، فهل يمكن بفضل هذا الارتكاز الواضح دمج معنى العدالة مع معنى «الصحّة الأخلاقية»، والتوحيد بينهما؟

وفي السياق نفسه، ثمّة ملاحظات وأبحاث عدّة حول التوحيد بين «العدالة»، و«مراعاة الاستحقاقات»، و«مراعاة حقوق الأفراد»، و«رفع الحاجات الأساسية»، وهي أبحاث جديرة بالطرح؛ إذ بالخوض في مثل هذه التحليلات والأبحاث تتجلى أبعاد معنى العدالة أكثر.

2ـ البعد الأخلاقي والقيمي للعدالة

لا ريب في أن العدالة فضيلة أخلاقية، بمعنى أنها من الموضوعات التي تتقبّل محمولات أخلاقية مثل: «الحسن»، والـ«يجب» و«الصحيح». وبناءً عليه، فإن قضايا من قبيل «العدالة حسنة»، و«يجب العمل بالعدالة»، و«إفشاء العدالة عملية صحيحة»، تعدّ كلها أخلاقية وقيمية، وعدم الشك في كون العدالة فضيلة يقتصر على حيّز العدالة الفردية والقضائية وما إلى ذلك. أما في ما يتعلق بالعدالة التوزيعية التي تمثل جانبًا مهمًّا من العدالة الاجتماعية بمعناها الواسع، فثمة آراء مختلفة، وبعضٌ لا يعتبر العدالة الاجتماعية فضيلةً؛ بل يعدّ السعي لتكريسها مفضيًا للمخاطرة بطائفة أخرى من الغايات والقيم الاجتماعية، وهذا ما سوف نعالجه في الفصل الخاص بنظرة التحرّريين أو أنصار نزعة الحرية (libertarians) إلى العدالة الاجتماعية.

وإذا كانت العدالة فضيلةً وقيمةً أخلاقية، عندئذ سينفتح فضاءٌ للبحث متأثرٌ أشدّ التأثر باهتمامات فلاسفة الأخلاق، ويواجه فلاسفة الأخلاق العديد من الأسئلة الفلسفية حول طبيعة القضايا الأخلاقية، ومن الطبيعي أن تتسرّب هذه الأسئلة إلى قضايا العدالة. وفي ما يأتي، نشير باختصار إلى أهم

العناوين ذات الصلة بالمحور الأصلي الثاني للبحث حول العدالة أي البعد الأخلاقي للعدالة.

2_1_ فضيلة العدالة، مطلقة أم مشروطة؟

السؤال المحوري هنا: هل العدالة فضيلة في كل الأحوال والظروف والأماكن؟ وهل يجب السعي لتحقيقها وتطبيقها، بحيث يعدّ غيابها نقصًا وعيبًا؟

يري ديفيد هيوم ـكما سنرى في نظريته حول العدالةـ أن كون العدالة فضيلة أمر مشروط. كما يعتقد أنه في حال غياب كل أو بعض هذه الشروط، فإنه لن تكون العدالة فضيلة. وفي المقابل، يعتقد بعضٌ مثل راولز أن العدالة فضيلة مطلقة ومتقدمة على كل الفضائل الاجتماعية. ويلوح من أعمال بعض المفكرين المسلمين أيضًا أن العدالة فضيلة مشروطة، فابن باجة الأندلسي (478_533هـ) على سبيل المثال يعرض صورة للمجتمع الفاضل لا حاجة له فيها إلى العدالة، فهو يرى أننا نحتاج إلى العدالة حين تغيب المحبة عن المدينة الفاضلة، في مثل هذه الظروف سنحتاج إلى قاض يسنّ لنا العدالة، فالمدينة الفاضلة أو العادلة مدينة لا أثر فيها لصنعتي الطبّ والقضاء[1].

2_2_ عينية فضيلة العدالة

من النزاعات العامة والأساسية في فلسفة الأخلاق، الاختلاف بين رأي الواقعيين وغير الواقعيين حول القضايا القيمية والأخلاقية؛ إذ يذهب الواقعيون الأخلاقيون إلى وجود واقع عيني يدعم القضايا الأخلاقية ويسندها، وأنّ الأحكام الأخلاقية تقبل الصدق والكذب. إذن، فقضية «العدالة سيئة» قضية كاذبة، وقضية «العدالة جيدة» قضية صادقة.

(1) ابن باجة الأندلسي، تدبير المتوحّد، تحقيق وتقديم: معن زيادة، ص43.

وقد وقع الاختلاف بين الواقعيين حول قابلية القضايا الأخلاقية للإثبات؛ إذ يرى إيمانوئيل كانط أنها لا تقبل الإثبات، وهو يعتبر القضايا الأخلاقية قضايا ضرورية تركيبية سابقة للتجربة. أما الشعوريون (emotivists)، وهم من التيارات غير الواقعية في فلسفة الأخلاق، فيرون أن القضايا الأخلاقية ـ ومنها إيجابية العدالة وسلبية اللاعدالـ قضايا ذهنية (subjective) تنمّ عن مشاعر الفرد وميوله؛ من هنا، فإن قضية العدالة لا تستتبع إطلاقًا أي نوع من الإلزام للأفراد، لأننا غير ملزمين بأيّ شيء حيال مشاعر الآخرين وترجيحاتهم الفردية. وفي هذا السياق، يرى فريق من المفكرين المسلمين مثل الشيخ محمد حسين الإصفهاني[1] أن «حسن العدل» و«قبح الظلم» من القضايا المشهودة والآراء المحمودة؛ وهو يشكك في عينية قضايا العدالة، وينبغي تمحيص هذه المباني في مواضعها.

2ـ3ـ وجه الالتزام بالعدالة

يعد هذا البحث في الواقع أحد الفروع الأساسية في فلسفة الأخلاق ويتمحور هذا البحث حول السؤال الآتي: «لماذا يجب الالتزام بالقضايا الأخلاقية؟». وهذا السؤال مرتبط ارتباطًا مباشرًا بإشكالية كيفية تسويغ القضايا الأخلاقية، وإذا أردنا تطبيق هذا البحث في مسألة العدالة، فهذا سيفرز السؤال الآتي: «لماذا ينبغي العمل بالعدالة؟»، وبعبارة أخرى: ما هو مبرّر أو سبب حُسن العدالة ولماذا ينبغي العمل بها؟ وما الذي يُلزِمنا

(1) يبحث المحقق الإصفهاني هذا المبنى القائل إن قضايا من قبيل «حسن العدل» و«قبح الظلم» من المشهورات، وليست قضايا ضرورية أو من البديهيات الست، ولا من ذاتيات باب البرهان، إنما رصيدها هو بناء العقلاء والشهرة (لا عمدة لها إلّا الشهرة). يبحثه في كتابه نهاية الدراية وهو حاشية على كتاب كفاية الأصول للمرحوم المحقق الخراساني، وخصوصًا في مبحث حجية الظن، ذيل دليل الانسداد.

أساسًا بأن نكون عادلين على المستوى الفردي، وأن نسعى لنشر العدالة الاجتماعية وتكريسها وصيانتها على المستوى الاجتماعي؟

2ـ4ـ علاقة العدالة بسائر الفضائل الاجتماعية

ينطوي المجتمع المثالي على كل الفضائل الاجتماعية، وبناءً على ذلك فلو سلّمنا بأن العدالة هي إحدى الفضائل الاجتماعية، فإن المجتمع العادل لن يكون مرادفًا للمجتمع المثالي المنشود، إنما سيكون مجتمعًا تتوافر فيه إحدى الفضائل الاجتماعية فقط، وهي فضيلة العدالة. والسؤال المهم الآن هو: ما هي الصلة بين فضيلة العدالة والفضائل الاجتماعية الأخرى؟ وهل ثمة سلسلة تراتبية بين الفضائل الاجتماعية؟ أم أنه لا تقدّم لبعضها على بعضها الآخر؟ وإذا كان للفضائل الاجتماعية مراتب تترتّب فيها، فما هي مكانة العدالة الاجتماعية في هذه التراتبية؟

يذهب جون راولز إلى أنه على الرغم من أن العدالة ليست الفضيلة الاجتماعية الوحيدة، إلّا أنها الفضيلة الاجتماعية الأعلى والأرقى والأهم، وإذا لم تشيّد البُنى العامة للمجتمع على أصول العدالة، فلن يعتبر مجتمعًا جيدًا منظمًا، ولن يكون المجتمع المحبّذ المنشود، حتى لو تحلّى ذلك المجتمع بسائر الفضائل الاجتماعية.

وفي هذا السياق، ينبغي أن نشير إلى أنه بالنسبة إلى المسلمين الذين ينشدون الإيمان والأخلاق إلى جانب الفضائل الدنيوية الأخرى، ويرون أن المجتمع المنشود ـأو على حد تعبير القرآن الكريم «الأمّة الوسط»ـ ذو فضائل إيمانية، سيكون السؤال عن مكانة العدالة وصلتها بسائر الفضائل في المجتمع الإسلامي المثالي، على جانب كبير من الأهمية، فهو بحث تترتب عليه الكثير من الثمار والنتائج؛ إذ من المحتّم على صعيد العمل والتطبيق حدوث تزاحم بين مقتضيات الفضائل الاجتماعية المختلفة وعمليات اتخاذ القرار ورسم السياسات والتخطيط والبرمجة وسنّ القوانين واقتراح

اللوائح. من هنا، كان تحديد مكانة العدالة وعلاقتها بالفضائل الاجتماعية الأخرى في غاية الأهمية.

2ـ5ـ العلاقة بين لوازم العدالة واللوازم الأخرى

إن الالتزام بالعدالة والسعي للتنسيق بين البنى الاجتماعية العامة (الاقتصاد، والسياسة، والثقافة، والتعليم، والصحة، والنظام القضائي... إلـخ) وبين أصـول العدالة ومعاييرها، يفرض بالضرورة مجموعة من الالتزامات على الحكومة وعلى مختلف مؤسسات السلطة السياسية. من جهة أخرى، يمكن القول إن العدالة ليست المصدر الوحيد للإلزامات، إنما يوجد على المستوى العام العديد من المصادر المنتجة للإلزام. فالالتزام بدين معين كقبول مرجعية (authority) الإسـلام مثلًا تفرض التزامات وتعهدات على الحكومة الدينية، دون الحكومة العلمانية غير الملتزمة بالدين. كما إنّ الحقوق الفردية سواء أكانت مدنيةً أم سياسية أم خاصة، توجِد إلزامات وتعهدات معينة وتفرضها على السلطة الحاكمة. من هنا، فقد يطرح السؤال الآتي: إذا تزاحم تطبيق العدالة في حيّز مثل الاقتصاد والتوزيع العادل للمداخيل والعائدات والفرص الاقتصادية مع بعض هذه الالتزامات والتعهدات، فما الذي ينبغي فعله عندها؟ وبعبارة أخرى: هل توجد ضابطة عامة وكلية نرجّح بموجبها التزامات العدالة على سائر الالتزامات؟

من هذه الزاوية، يمكن البحث في علاقة العدالة بالمفاهيم والقيم السياسية الأخرى نظير الحرية والديمقراطية، فإذا كانت الحرية والديمقراطية قيمتين وفضيلتين سياسيتين معترفًا بهما رسميًّا، فإن لهما لوازم وإلزامات معينة. من هنا، يُطرح هذا السؤال بشكل ملحّ: ما هي العلاقة بين العدالة كمصدر للإلزامات والتعهدات وبين هاتين القيمتين: الحرية والديمقراطية؟ وإذا كانت الأكثرية في مجتمع ما معارضةً لبعض الحريات الجنسية، فماذا ستكون العلاقة بين إلزامات الديمقراطية والإلزامات النابعة من فضيلة

الحرية؟ هل يمكن الادعاء، بنحو عام، أن العدالة متقدّمة في كل مجالات الحياة الجمعية على مقتضيات تلكم القيمتين الأخريين؟

لا شكّ في أن الكثير من المفكرين الليبراليين يعتقدون أن الحرية والديمقراطية تضمنان العدالة؛ بل يرون أن إلزامات العدالة كامنة في الكثير من إلزامات الحرية والديمقراطية. وفي هذه الحالة تنتفي حالة التزاحم حسب الظاهر. يصرّح جون راولز في نظريته حول العدالة بأن الحريات الأساسية هي أول مبادئ العدالة، وهكذا تتجلى الحرية على أساس العدالة، ويُعترف بها رسميًّا كفضيلة تنتج العدالة، وقد يكون من الضروري في بعض الحالات أن نناقش العلاقة بين مقتضيات وإلزامات حيّز معين من العدالة مع متطلبات المساحات الأخرى منها، فضلًا عن ضرورة تسليط الضوء على الصلات بين إلزامات العدالة وسائر الإلزامات.

3ـ البعد المعرفي للبحث حول العدالة

يكتسب أحد الجوانب المهمة من البحث حول القضايا الأخلاقية في فلسفة الأخلاق، طابعًا معرفيًّا؛ لأنه يجيب عن تساؤلاتنا حول مصادر معرفتنا للقضايا الأخلاقية وطريق إدراكنا لها، ويكشف مصدر أحكامنا وتقييماتنا الأخلاقية، وهذا الجانب من البحث، مشهود في خصوص العدالة أيضًا، فنحن نصدر أحكامًا وتقييمات تتعلق بالسلوكيات الفردية والعلاقات والظواهر الاجتماعية، فنعتبر بعض الأمور عادل وبعضها غير عادل، فما هو المصدر المعرفي الذي يمثّل منبتَ هذه الأحكام القيمية وأساسها؟ وبذلك نكون أمام ثلاثة تشعّبات بحثية مهمة نسلط عليها الضوء بإيجاز:

3ـ1ـ مصدر إدراكنا للعدالة

يمكن للبحث حول منبت إدراكنا للعدالة ومصدره أنه يطرح على

مستويين: **المستوى الأول** يتعلق بالأحكام الأخلاقية حول العدالة؛ أي بيان المرجعية المعرفية التي تحدّد حسن العدالة (ضرورتها) وقبح الظلم (ضرورة عدمه). **المستوى الثاني** لهذا البحث المعرفي يرتبط بمصدر تشخيص مصاديق العدالة واللاعدالة، والأحكام الجزئية حول عدالة بعض الأمور ولاعدالة أمور أخرى.

ثمة العديد من وجهات النظر حول هذين المستويين من البحث. بعض الشهوديين (intuitionists) يرى أن الحس الأخلاقي (moral sense) باعتباره حسًّا داخليًّا باطنيًّا لدى الإنسان هو مصدر مثل هذه الإدراكات والأحكام الأخلاقية. من وجهة نظرهم، كما إنّ الإنسان يدرك بحواسه الظاهرية، من قبيل اللمس والنظر، الخصائص الظاهرية للأشياء، كالألوان والأشكال والنعومة والصلابة، فإنه يتمتع بحس أخلاقي يدرك بواسطته خصوصيات الأفعال من قبيل الحسن والقبح، وما يجب وما لا يجب، والعدالة والظلم.

من جهة أخرى، يلتزم فريق آخر بالشهود العقلي؛ حيث يعتبر القضايا والإلزامات الأخلاقية الكلية أمورًا تدرك مباشرة بعقل الإنسان على نحو وجداني وشهودي، ويرى الفارابي أن العقل العملي يتولّى إدراك القضايا الأخلاقية. بينما يعتقد ابن سينا -بما أنه يحصر إدراك القضايا الكلية في العقل النظري- أن إدراك القضايا الأخلاقية الكلية بما في ذلك حسن العدل وقبح الظلم يرجع إلى العقل النظري. ويختلف أتباع الشهود العقلي حول إدراك الصفات الأخلاقية للأفعال الجزئية مثل عدالة فعل معين. أو لا عدالته وعلى سبيل المثال، هل الإدراكات الجزئية والشهودية يقينية بالضرورة أم يمكن أن تكون ظنية واحتمالية؟

التصورات غير الواقعية حول القيم والأخلاقيات لها طبعًا تفاسير أخرى حول منابع أحكامنا الأخلاقية بشأن المستويين الأول والثاني من

التقييمات حول العدالة، انطلاقًا من الترجيحات الفردية، ووصولًا إلى تلقين البيئة المحيطة، واتباع العقود والمواضعات والاعتبارات الاجتماعية، وكلها تشترك في كونها تفاسير غير واقعية لمضمون الأحكام القيمية حول عدالة المصاديق والحالات والأفعال.

يكتسب هذا البحث زوايا وجوانب أخرى في إطار الفكر الإسلامي، وخاصة في ما يتعلق بالدراسات الشائعة في الفقه والأصول. وعلى سبيل المثال، هل الملاك في معرفة مصاديق الظلم والعدل فهم العرف، أم أن حكم الشخص حجّة بالنسبة إليه؟ وإذا كان العرف هو معيار التشخيص، فعُرف أيّ زمان هو؟ وأما من جهة المصاديق الاجتماعية العامة للظلم والعدل، فهل تبقى الارتكازاتُ العرفية معيارًا للتقييم؟ أم ينبغي في هذه الحالات مراجعة الحاكم الشرعي والفقيه الجامع للشرائط المبسوط اليد؟

3ـ2ـ إدراك العدل والظلم: شرعيّ أم عقلاني؟

للنقاش المعروف حول عقلانية (ذاتية) الحسن والقبح أم شرعيتهما ـوهو جدل قديم بين الأشاعرة والعقليين (الشيعة والمعتزلة)ـ، انعكاساته على إشكالية العدالة أيضًا. وقد ذكر علماء الكلام أنه ليست جميع معاني الحسن والقبح محلًّا للنزاع، إنما محلّ النزاع يتمحور حول معنًى للحسن يكون فاعله جديرًا بالمدح، ومعنى للقبح يستحق فاعله اللوم والمؤاخذة. والواقع أن مركز النزاع هو أنه هل العقل قادر دون مساعدة الشرع على إدراك الأفعال التي يستحق فاعلها المدح أو الذمّ على فعلها؟

يشدّد الأشاعرة على عدم ذاتية أوصاف مثل الحسن والقبح، ويؤكدون على أن العقل عاجز دون أحكام الشرع عن وصف أفعال البشر والأفعال الإلهية بأنها حسنة أو قبيحة، فما يصدر عن الله يكون حسنًا، وأما ما يصدر

عن عباد الله، فإذا كان مطابقًا للشرع فهو حسن، وإذا خرج عن دائرة الضوابط والدساتير الإلهية فهو قبيح.

ولهذا النقاش الكلامي انعكاسه على قضية العدالة، فبناء على نظرية الأشعري فإن صفة العدل أو الظلم ليست ذاتية في الأفعال، وبالتالي فإننا لا نستطيع دون الشرع تقييم أفعال الله والإنسان بأنها ظالمة أو عادلة، فتشخيص عدالة الأفعال أو ظلمها متاح بعد معرفة حكم الشرع وإرادة الله تعالى.

وهذا النزاع الكلامي حول العدالة مرتبط بالجانب المعرفي، ويمثل تحدّيًا في ما يتعلق بإشكالية تشخيصنا وأحكامنا الأخلاقية حول عدالة الأفعال أو لا عدالتها، ومع ذلك يوجد بعض الغموض في تطبيق هذا النزاع على قضية العدالة الاجتماعية، وسبب هذا الغموض هو أن الحكم على البُنى الاجتماعية العامة والعلاقات القائمة بين الأفراد، ووصفها بأنها عادلة أو غير عادلة، لا يستدعي مدحًا أو ذمًّا لفرد معين أو أفراد معينين؛ لأنه لا يوجد أفراد معيّنون يعدّون مسؤولين مباشرين عن تكوين النظم والعلاقات الاجتماعية في ميادين الحياة الجمعية، فهل يسلب الاعتقادُ بشرعية الحسن والقبح من الإنسان القدرةَ على إصدار مثل هذه الأحكام والتقييمات، ويلزمه أن يحيلها إلى أحكام الشرع وآرائه؟

3-3- إمكانية فهم العدالة فهمًا فوق تاريخي

في ضوء الاتجاهات الجديدة في حقول السيمولوجيا والهرمنيوطيقيا، والقائلة إن المفاهيم والأفكار الصانعة للعناصر الأصلية لأيّ نظرية، تكتسب تعاريفها في إطار أرضية ثقافية خاصة (context)، يُطرح السؤال الآتي: هل يمكن التوصّل إلى تعريف عام ثابت فوق تاريخي للعدالة؟ إذا سلمنا بأن مفاهيم من قبيل الحرية، والمساواة، والعدالة، والإنصاف، والخير الاجتماعي والعقلاني، مرتبطة بأرضية ثقافية، أو على حد تعبير

هانس غادامر: يشملها التاريخ المؤثر (effective history)، فيلزم من ذلك أن تتعرض هذه المفاهيم مع مرور الزمن للتنمية والتطور والتحوّل، ولا يكون لها ثبات أو تعيّن مفهومي. أضف إلى ذلك أن مثل هذه المفردات ليست أجنبية أو متفرِّدة عن بعضها؛ بل هي مترابطة، وعلى حد قول تشارلز تيلور: تصنع مناخًا معنائيًّا (space semantical) أو مجموعة من التشابهات والتمايزات المعنائية[1]. المسألة الهرمنيوطيقية هي: هل يمكن القول إن هذه المفاهيم توجد خارج المناخ المعنائي أو الأرضية المعنائية (context)، وتعمل كمفاهيم ثابتة فوق تاريخية على صناعة أرضية لظهور نظرية عامة فوق تاريخية ومعتبرة دائمًا حول العدالة، دون أن يسبِّب هذا الفصل خللًا في معنى هذه المفاهيم؟

على كل حال، فإن هذا الجانب من البحث لا يختص بدراسة معنى العدالة، إنما هو حول كل مفهوم يراد له أن يمارس دورًا أساسيًّا في الحياة السياسية-الاجتماعية، لكنه من الأهمية بحيث لا يمكن غضّ الطرف عنه في بحث جامع عام حول العدالة، وعدم غضّ الطرف لا يعني أن أي منظّر في مجال العدالة الاجتماعية يجب عليه مناقشة مثل هذه الأمور المعرفية والأخلاقية والفلسفية بالتفصيل؛ بل يجب عليه أولًا أن يتنبّه إلى تأثير هذه المحاور في الترابط المنطقي للأبحاث، ويجب عليه ثانيًا إيضاح موقفه المعرفي بشأن هذه الموضوعات والمسائل، حتى لو كان ذلك على شكل قبليات ومبانٍ نظرية وفلسفية لنظرية العدالة، على أن يترك تفصيل الأبحاث لموضعها الأساسي.

4- الجانب القيمي من العدالة (أصول العدالة)

بعد بيان أنواع الفضائل في الأبحاث المتعلقة بالأخلاق الفردية،

(1) Charles Taylor. «Interpretation and the Science of Man», Philosophical Papers. Cambridge university press. 1985, vol. 2, p.22.

نشرع في بيان ما ينبغي فعله حتى نكون أشخاصًا أخلاقيين، ونحقق في أنفسنا الفضائل الأخلاقية المتنوّعة (مثل ملكة العدالة). هذا الجانب من البحث له طابع قيمي دستوري تكليفي؛ لأنه يشمل طرح المعايير والأصول التي لو روعيت بصورة صحيحة، سيتحقق المطلوب، وهو تحقق فضيلة من الفضائل الأخلاقية. بعد اجتياز المراحل والأطوار المعرفية، ابتداءً من معنى العدالة وصولًا إلى الأبحاث الفلسفية والأخلاقية المتعلقة بها، يأتي الدور للأبحاث القيمية التكليفية في باب العدالة الاجتماعية. فحوى هذه المرحلة، وهي المرحلة الأهم في بحث العدالة الاجتماعية، التنقيب حول ما الذي ينبغي فعله حتى يكون لدينا مجتمع عادل؟ ما هي الأصول والمعايير للحكم بعدالة أو لاعدالة أي جزء من العلاقات الاجتماعية أو البنى العامة للمجتمع.

ينقسم هذا المحور الأخير من المحاور العامة للبحث حول العدالة إلى قسمين أصليين: يتطرّق القسم الأول للأبحاث الأساسية والتمهيدية لأصول العدالة، أما القسم الثاني فهو في الواقع تنظير حول فحوى أصول العدالة. بعبارة أخرى: كل من يريد التنظير حول الجانب التكليفي من العدالة، وتنقيح أصولها، ينبغي أن يفصح قبل ذلك عن موقفه النظري من هذه الأبحاث الأساسية، ومن الأسئلة المتعلقة بالتنظير لأصول العدالة.

لن نتطرق في هذا المحور إلى البحث في القسم الثاني؛ لأنه يختص بالتنظير لمحتوى العدالة الاجتماعية (أصول العدالة)، وهو موضوع عرضناه في أبحاث مختلفة من هذا الكتاب؛ إذ سلطنا أضواء الدراسة والنقد على النظريات المختصة بمحتوى العدالة الاجتماعية. وبالطبع، فإن المجال مفتوح لأعمال جديدة في هذا الباب، ومن المتوقع ظهور مساعٍ جديدة في مجال التنظير للعدالة الاجتماعية وتنقيح أصول العدالة اعتمادًا

على التعاليم والمباني الإسلامية. أما أبرز العناوين في الأبحاث الأساسية للمحور القيمي التكليفي للعدالة فهي:

4ـ1ـ المراد من العدالة الاجتماعية ومعقوليّتها

أي منظّر للعدالة الاجتماعية ينبغي أن يوضّح بدقة ما هو مراده من العدالة الاجتماعية، وما هو تصوّره عنها، كما ينبغي أن تكون له مساعيه لطرح فكرة حول العدالة الاجتماعية وعرض أصولها المضمونية بنحو مسوّغ ومعقول. ومردّ الحاجة إلى هذا البحث أن بعض المفكرين يرون أن طرح فكرة العدالة الاجتماعية والسعي لعرض نموذج للعلاقات الاجتماعية يشتمل على معايير لتحقق العدالة الاجتماعية إنما هو عمليةٌ عبثيّة غير مسوّغة وغير معقولة، وتؤدّي إلى إفساد غير مبرّر للعلاقات الاجتماعية الطبيعية.

4ـ2ـ منهجية التوصّل لأصول العدالة

إن استخدام منهج مناسب هو الركن الأساس للتوصّل إلى أصول العدالة؛ من هنا، ينبغي للمنظّر للعدالة أن يستطيع إثبات أحقيّة منهجه المقترح ومعقوليته للتوصّل إلى المعايير القيمية التكليفية للعدالة، وإثبات صحّة أي نظرية حول العدالة وتوافر الرصيد المنطقي لأصولها، منوط بشكل طبيعي برصانة منهجها. مثلًا، لا يبرهن جون راولز إطلاقًا في نظريته حول العدالة بنحو مستقل على أحقيّة أصوله المقترحة للعدالة وصحتها، إنما يعتمد على منهج توصّله لأصول العدالة التي يقترحها؛ ولأنه يعتقد أن منهجه التعاقدي أكثر سبل التوصّل لأصول العدالة إنصافًا؛ ولأنه يرى أن الأفراد الموجودين في الوضعية الأصيلة (original position) يعيشون أكثر الأوضاع إنصافًا في ما يتعلق بإصدار الأحكام واتخاذ القرارات بشأن أصول العدالة؛ لذا، فإن ما يتعاقدون ويتفقون عليه في هذا الوضع باعتباره أصولًا للعدالة، هو المعتبر وهو الحق.

وسيتبيّن في الفصول القادمة من الكتاب أن الكثير من نظريات العدالة تواجه أزمة منهج، وهشاشة مناهج تلك النظريات تزعزع أحقيّة أصولها المقترحة في باب العدالة واعتبارها. النزعات التعاقدية والعقلانية والشهودية من المناهج المتداولة للتوصّل إلى أصول العدالة.

4ـ3ـ الوحدة والكثرة في معايير العدالة

ثمة ميول عامة بين الباحثين في العدالة الاجتماعية للتأكيد على قيمةٍ أو أساس أو ركنٍ أو مبدإ معين باعتباره المعيار النهائي والركن الأصلي للعدالة المضمونيّة في كلّ أبعاد الحياة الاجتماعية، وطبقًا لهذه الميول، لا يحول تنوّع ميادين الحياة الاجتماعية والبنى والمؤسسات الاجتماعية (الحكومة، والدساتير، والقوانين المدنية، والاقتصاد، والنظام السياسي، والثقافة، والتعليم، والصحة، وتوزيع المواقع الاجتماعية... إلخ) دون أن نصوغها وننظّمها جميعًا بنحو يؤمِّن ويصون واحدة أو اثنتين من القيم والمبادئ المضمونية باعتبارها ـأي القيمـ مضمونًا ومحتوى لفضيلة العدالة والأساس الأخلاقي للمجتمع العادل، وأن نرسم صورة للعدالة الاجتماعية والبنى والمؤسسات في النظام الاجتماعي العادل، تعمل على أساسها كلّ الأركان الأصلية للمجتمع من أجل تأمين قيمة ومبدإ معيّن وتكون متناسقة معه تمامًا. نسمّي هذه الميول بالميول الوحدوية؛ لأنها لا توافق احتمال تبلور فضيلة العدالة ـعلى شتى صعد الحياة الاجتماعيةـ عن طريق تأمين وحفظ مبانٍ وأسس متفاوتة ومتعددة الميول. الوحدوية لا تتقبّل أن تقتضي أن تسود أوضاعٌ خاصة عمليةَ توزيع الثروة والدخل، ولا أن يكون معيار التوزيع العادل للثروة معيارًا لا فاعلية ولا دور له في التوزيع العادل للسلطة السياسية أو سنّ القوانين المدنية العادلة.

وترى النظرة التعددية إلى العدالة الاجتماعية ـخلافًا للرؤية

الوحدوية الشاملة- أنه من غير الممكن وجود مبدإ ومعيار قيمي محدد هو المعيار لمعرفة حقوق الأفراد وحدودهم عند توزيع الواجبات والحقوق والمسؤوليات؛ حيث تبرز العدالة وتتبلور في مختلف أبعاد الحياة الاجتماعية في إطار احترام العديد من المعايير والقيم ومراعاتها، وينبغي النظر في المقتضيات والأوضاع السائدة في كل مجال من المجالات لمعرفة نوع التوزيع الاجتماعي ونوع البنية الاجتماعية المناسبة لمراعاة العدالة في ذلك المجال. وبناءً عليه، فإن معيار التوزيع العادل في مجال الدخل والثروة قد يختلف عن المعيار السائد في مجال التوزيع العادل للإمكانيات التعليمية والصحية، وقد يختلف هذان المعياران عن الأساس الأخلاقي السائد في النظام السياسي العادل.

يمكن أن نطلق على المنحى الوحدوي لمعايير العدالة وأصولها، اسم المنحى «التعميمي» من زاوية معينة؛ لأنه يعمّم مبدأ أو قيمةً أو مبنًى معينًا على ميادين الحياة الاجتماعية كلّها، ويعتبره الأساس الأوحد لرسم البنية العامة للمجتمع في مجالاته وساحاته كلّها، ولا يبدي استعدادًا لتحديد نفوذ وسيادة هذا المبدإ أو المعيار بحدود مساحة معينة من مساحات المجتمع. وتعتبر نظرية العدالة عند جون راولز من المصاديق البارزة للرؤية التعميمية في عصرنا، يشدّد راولز على أن مبدأي العدالة عنده بوسعهما أن يكونا أساسًا أخلاقيًّا للمجتمع، ويمكن تحقيق العدالة الاجتماعية في مجالاتها وأبعادها كلّها على أساس هذين المبدأين، ومن الجدير ذكره أن الرؤية الوحدوية في معيار العدالة لا تتوقف عند حدود راولز ونظريته.

4-4- الغائية أم الوظيفية؟

نشأ نزاع قديم في تاريخ الأبحاث حول العدالة حول المفهوم الأساس الذي ينبغي أن يكون محورًا للعدالة هل هو «الحق» (right) أم «الخير»

(good)؟ وأنه هل يمكن تعريف أحد هذين المفهومين بمعزل عن الآخر، أم يجب تعريف أحدهما اعتمادًا على فهم تعريف الآخر؟ وإذا كان الأمر كذلك، فأي التعريفين ينبغي أن يكون في المرتبة الأولى؟ وهل يمكن تشخيص الحق والعدالة دون الالتفات إلى تفسير خاص للخير؟

يذكر أن مصطلح «الحق» (right) يناقش بمعناه الأخلاقي (الصحة الأخلاقية)، كما قد يناقش أيضًا بمعناه الحقوقي الذي يفرض امتيازًا وحرمة للفرد أو الجماعة ينبغي احترامها وعدم تخطّيها. كلا المضمونين الأخلاقي والحقوقي للحق يرتبطان بموضوع العدالة الاجتماعية، وإشكالية تقدّمه على الخير أو تأخّره عنه، مطروحةٌ في كلا الحقلين: فلسفة الأخلاق والعدالة الاجتماعية.

يعدّ مفهوما «الحق» و«الخير» إلى جانب مفاهيم الـ«يجب» والـ«لا يجب»، من المفاهيم والمحمولات الأساسية في القضايا الأخلاقية، وتذهب النظريات الغائية (teleological) إلى القول باستقلال الخير وتقدّمه على الحق والصحة (right)، وترى أنه ينبغي تعريف الصحة والحق وتصديقهما على أساس تعريف الخير، لكن معرفتنا للخير لا صلة لها بصحة الأفعال واعتبارها حقًا، وفي المقابل يرى أتباع المذهب الوظيفي (deontologism) أن تشخيص الحق والوظيفة لا يرتبط أبدًا بتقديم صورة خاصة للخير. النموذج البارز للنزعة الوظيفية في تاريخ الفكر الأخلاقي هو إيمانوئيل كانط الذي يرى أن مؤشر أخلاقية الفعل ومعياره هو عدم الاكتراث للغايات الإيجابية والسلبية المترتبة عليه، ويؤكد أنه يجب أن لا يكون الهدف من الفعل الأخلاقي تحديد تصور عن الخير والسعادة والحسن، ويمكن تشخيص ما هو واجبٌ وصحيحٌ وأخلاقي اعتمادًا على عقل الفرد الأخلاقي الذي لا نيّة له سوى إنجاز الواجب.

ويمكن أن نلاحظ انعكاسات لهذا المبنى الأخلاقي (الوظيفية)

في نظريات العدالة لدى كانط وراولـز في مضمار العدالة الاجتماعية، ويصنّف جان راولز نظرته حول العدالة في عداد النزعة الوظيفية، ويرى أن الأصول التي يقترحها للعدالة لا تدين بصحتها الأخلاقية لأي تصوّر عن الخير الأخلاقي والاجتماعي؛ لأن هذه الأصول اختارها -في «الوضعية الأصيلة»- أفرادٌ اتفقوا عليها بعيدًا عن أي تصوّر للخير[1].

تقدُّم الحق بمعناه الحقوقي على الخير، فكرةٌ شدّد عليها المفكرون الليبراليون منذ القدم، ونظريات العدالة المتكوّنة في الثقافة الليبرالية -على الرغم من بعض الاختلافات في وجهات النظر- تشترك في أن المقولات والتصورات القيمية حول الخير والسعادة الفردية والعامة، يجب أن لا تعتبر متقدمة على حقوق الأفراد الأساسية، وينبغي عدم رسم مديات الحقوق والحريات الفردية على أساس هذه التصورات القيمية، أو تقييدها بها.

لا ريـب فـي أن أي تـصوّر عـن العدالة الاجتماعية يخلق قيودًا لأفـراد المجتمع في مضمار أنشطتهم الاجتماعية، ويقرّر لهم وظائف ومسؤوليات، ويفرض عليهم مراعاة حدود وقيود معينة. وتصرّ النظريات الليبرالية حول العدالة على أن أساس هذه القيود يجب أن لا يكون تصورًا إيديولوجيًّا حول حياة سعيدة طيبة، أو تفسيرًا خاصًّا للخير والسعادة البشريين، أو أي نظرية شاملة دينية أو فلسفية أو أخلاقية، إنما مراعاة الحقوق الأساسية للأفراد، التي تبرز غالبًا في أنـواع شتى من الحريات الفردية وحق الملكية، هي المبنى الأصلي والنهائي لهذه القيود. طبعًا، يواجه الليبراليون دومًا نقاشات جادة في شرح كيفية إمكان افتراض حقوق الأفراد بعيدًا عن أي تصوّر للخير أو نظرة قيمية (value free)، ويكابدون تحديات مهمة بشأن منبت الأخلاق وأساسها، وخاصة في ما يتعلّق بإثبات تقدم الحقوق والحريات الفردية على سائر القيم والغايات الأخلاقية.

(1) John Rawls, **A Theory of Justice**, p.26.

يعتبر بعض الباحثين أنّ المنهج الوظيفي -القائل باستقلال نظريات الخير عن نظريات أصول العدالة وما هو حق وصحيح، والذي لا يستنبط أصول العدالة (التوزيعية) من أي تصوّر عن الخير- هو من المناهج الخارجية (externalist)، ويضعونه مقابل المناهج الداخلية الباطنية (internalist). حسب المناهج الداخلية، تقوم كل نظرية حول العدالة التوزيعية وأصولها بالضرورة على تصوّر نظري حول الخير[1].

---

(1) Adrian Walsh, **A Neo-Aristotelian Theory of Social Justice**, p.6.

الفصل الثاني
العدالة في رؤية الفلاسفة القدماء

مدخل

قد يقال في هذا المجال إنه لماذا نحتاج في الأبحاث العصرية الجادة إلى أن نراجع الآثـار الكلاسيكية القديمة؟ ومما يسوِّغ هذا التساؤل أن الأبحاث والقضايا العصرية هي حصيلة الانتقال من القضايا القديمة إلى مواجهة الأوضاع والأسئلة الجديدة التي تستبطن في داخلها نوعًا من التطور والتكامل الفكري؛ لذا فإن ما هو كلاسيكي ينتمي إلى الماضي، وليست له إلّا قيمة تاريخية، ولا ينفع شيئًا في معالجة التحديات المعاصرة، فإن علمي الفيزياء والكيمياء القديمين مثلًا لا يعالجان شيئًا من قضايا الفيزياء والكيمياء الجديدة.

يبدو أن هذا التساؤل يرجع إلى الغفلة عن حقيقة مهمة، وهي أن الكثير من النظريات المعاصرة في إطار الفكر السياسي تقوم، شعوريًّا ولاشعوريًّا، على قبليات فلسفية وأخلاقية ومعرفية خاصة، ومثل هذه الأبحاث نوقشت بجد في أعمال الفلاسفة الكلاسيكيين البارزين؛ من هنا، كان التطرق لأعمال الفلاسفة الكلاسيكيين يدل أولا على دورهم وإسهامهم في تكوين النظريات الجديدة، ويشير إلى بصماتهم الفكرية في النتاجات المعاصرة. ويفصح ثانيًا عن أهمية بعض الأبحاث الأساسية، ويشير إلى السبب الذي

يمنعنا من مناقشة القضايا السياسية والاجتماعية الأساسية بعيدًا عن بعض الأبحاث الفلسفية الأساسية، وإلى مدى تأثير التجريبية المتطرفة في مجال الفكر السياسي، ثمّ إنّ مجافاةُ التأملات الفلسفية والأساسية في التنظيرات الاجتماعية والسياسية، يؤدي إلى تعزيز النزعة السطحية في ميادين الفكر.

يمكن الادعاء -وهي دعوى صحيحة- أن الفلاسفة القدماء البارزين، أو على أقل الفلاسفة الذين سنتناولهم في هذا الفصل وهم أفلاطون وأرسطو والفارابي، واجهوا أسئلة تمثل الهموم والأسئلة الدائمية للبشر، فهذه الهموم والأسئلة لا تُمحى من ذهن البشر بمرور الزمن، والنقطة المهمة في أفكار هؤلاء الفلاسفة السياسيين الذين تطرقوا إلى موضوع العدالة هي أنهم ربطوا فكرهم السياسي بأبحاث تتعلق بالفضيلة والخير والسعادة، وبذلك مدّوا الجسور بين الأخلاق والسياسة من جهة، وبين الفلسفة والسياسة من جهة أخرى؛ من هنا، فإن تأملاتهم حول العدالة تقوم على أساس تفلسفهم الثرّ حول الإنسان والعالم والقيم والفضائل الفردية والاجتماعية.

لا نعتزم في هذا الفصل تسليط الأضواء بنحو مستقل على النظريات السياسية لهؤلاء الفلاسفة الكلاسيكيين الثلاثة، إنما الهدف الرئيس هو دراسة الثمار النظرية التي أنتجوها في مبحث العدالة، وبما أن تأملاتهم حول العدالة تكوّنت داخل إطار الفلسفة السياسية الخاصة بكل واحد منهم، لذلك لا مندوحة من المراجعة الإجمالية لأصول أفكارهم السياسية، وصولًا إلى فهم مكانة العدالة في أفكارهم، ودراسة منجزاتهم في مجال الأبحاث حول العدالة. وعليه، سنحاول -بكل اختصار- تسليط الضوء على الخطوط العامة للفلسفة السياسية لدى هؤلاء الفلاسفة الثلاثة، ودراسة مرتكزاتهم المساهمة في نظرياتهم حول العدالة.

وعند التحليل النقدي لإنجازات هؤلاء الفلاسفة في مجال العدالة،

فإن من الطبيعي أن نشير إلى درجة ارتباط منجزاتهم بالأبحاث المعاصرة الشائعة حول العدالة، ولا بدّ من أن نأخذ بالاعتبار أن تفلسف المفكرين الكلاسيكيين ليس له صلة مباشرة وشاملة وجامعة بكل القضايا المعاصرة حول العدالة، فمهما تمتع المفكر بالقدرة على معالجة القضايا بنحو من الشمولية والاستيعاب وبعد النظر، فإنه سيركز دراساته على مجال محدد من القضايا، ويجب أن لا يُتوقع أن يأخذ الفلاسفة والمفكرون الأوائل بالاعتبار التكامل التاريخي للأبحاث منذ البداية.

1 ـ نظرية العدالة عند أفلاطون

يُعتبر أفلاطون من أهم الفلاسفة الذين بحثوا حول العدالة؛ وذلك لأن كتابه الأهم «الجمهورية»[1] (Republic) أول وأوسع نص حول

---

(1) طبعت الترجمة الفارسية لهذا الأثر في دورة الأعمال الكاملة لأفلاطون، ترجمة: محمد حسن لطفي، المجلد الثاني، من صفحة 868 إلى صفحة 1286. حول هل إنّ «الجمهورية» مفردة مناسبة للعنوان اليوناني لكتاب أفلاطون أي پوليتيا (Paliteia) أم لا، توجد بعض الاختلافات في وجهات النظر. كارل ريموند پوپر مثلًا وهو من أشد معارضي الفكر السياسي لأفلاطون، ويعتبره من آباء الفكر الشمولي المطلق، يعتقد أن ترجمة هذه المفردة إلى «الجمهورية» تثير نوعًا من سوء الفهم؛ لأنها تستدعي في الكثير من الأذهان المعنى المعاصر للجمهورية والذي يشتمل على مفاهيم الحرية ومناهضة الطبقية والثورة على النظام الطبقي. والحال أن كلمة «Rebublic» تمثل فقط الشكل الإنجليزي لترجمة العنوان اللاتيني لكتاب أفلاطون. والترجمة الصحيحة للمفردة اللاتينية «respublica» للإنجليزية هو شيء من قبيل «الحكومة» أو «الدولة» أو «دولة المدينة». (كارل ريموند پوپر، المجتمع المفتوح وأعداؤه، ترجمة: عزت الله فولادوند، ج2، ص258).
و قد أشار بعض مترجمي كتاب «الجمهورية» للإنجليزية إلى النقطة أعلاه وقالوا يجب عدم نسبة المعنى العصري إلى مفردة «الجمهورية» لكتاب أفلاطون. مثلًا يؤكد دزموندلي على أن العنوان اليوناني للكتاب أي پوليتيا يدل على مفردات من قبيل «نوع الحكومة أو الدستور» (constitution) أو «الدولة» (state) أو «المجتمع» (society)، ويجب فهم المفردة اللاتينية المعادلة لها أي «respublica» بالمعنى الأصيل والأولي الذي تمثله المفردات أعلاه، وليس بمعناه المتأخر القريب من الدستور والحكومة، والمعروف اليوم بالجمهورية.
(Plato, **The Republic**, p.31).

العدالة ظهر حتى الآن. الغاية الظاهرية والأولية لهذا الكتاب هي طرح تعريف العدالة، ويلوح أن البحث يبقى في إطار العدالة الفردية، ولكن في تتمة البحث يدرس أفلاطون موضوع العدالة بمقاييسه الواسعة أي في إطار المجتمع والدولة. وبدل دراسة الأمور التي تؤدي لظهور «الفرد العادل»، نراه يناقش «الدولة العادلة» وآليات ظهورها.

رسالة «الجمهورية» التي دوّنت في عشرة كتب، تتألف من ثلاثة محاور أصلية: **المحور الأول**: يتعلق بوصف منظومة المجتمع المثالي وخصائصه، وتلوح فيه جذور النظام الاشتراكي والشيوعي، ويختص أواخر الكتاب الخامس بهذا المحور على وجه التحديد. **المحور الثاني**: يتعلق بشرح ما يقصده أفلاطون من «الحكيم والفيلسوف»، وبما أن المجتمع المثالي والعادل لدى أفلاطون هو نظام يقف الحكماء والفلاسفة فيه على رأس حكومته؛ لذا ينبغي أن يوضح مراده من هذه الطبقة الاجتماعية وضرورة أن يكونوا هم الحكام. وهذا ما تناوله في الكتابين السادس والسابع، وقد ورد مثال «الغار» المعروف في الكتاب السابع من الجمهورية مفصلاً. **المحور الثالث**: في الجمهورية يختص بتحليل ونقد النظم السياسية والحكومات الموجودة في ذلك الزمان. يدرس أفلاطون في هذا القسم حسنات النظم الحكومية وسيئاتها مثل النظام القبلي (حكومة الأثرياء) والنظام الديمقراطي، وهذا ما نجده بأكبر حجم في الكتاب الثامن من الجمهورية.

تمثل السفسطائية خلفية أفكار أفلاطون، نواجه في كل أعمال أفلاطون أسماء السفسطائيين الكبار في عهده وفي عهد سقراط من قبله، ومنهم بروتاغوراس، وغرغياس، وكاليكس، وتراساماخوس، الذين يتحاور معهم أفلاطون على لسان سقراط، ويحاول التدليل على خواء ادعاءاتهم.

يقول كريستوفر اسميث المترجم الإنجليزي لكتاب «مثال الخير» تأليف هانس غادامر، إن غادامر يرى أن أفلاطون يحاول في كل آثاره تحليل

أسباب الانهيار الأخلاقي الكامل لمجتمعه، وإيضاح ماهية الفنون الخطابية للسفسطائيين في زمانه، الفنون التي تعرقل كل أشكال البراهين الأخلاقية الواقعية، وتُحِلّ محل العقلانية أنماطًا من الأهواء والنزوات وإرادة القوة والهيمنة المتفلتة، ويمثل ظهور السفسطة هذا خلفية أفكار أفلاطون والأرضية التي تنهض عليها آراؤه[1].

ادعى السفسطائيون أن بوسعهم تعليم «الآرته» (arête) أو الفضيلة[2]. ويحاول أفلاطون في محاوراته معهم عن لسان سقراط أن يثبت عبثية دعواهم، وأن ما يعلّمونه هو فنونٌ ومهاراتٌ أو «تخنه» (techne) وليس «آرته» أو فضيلة. من وجهة نظر أفلاطون بدل البحث عن تخنه مصحوبة بالميل نحو السلطة، يجب البحث عن الخير والحق والعمل على مقارعة الباطل، ومسار السفسطائيين لا يفضي إلى هذا الهدف إطلاقًا.

---

(1) هانس جورج غادامر، مثال الخير في الفلسفة الأفلاطونية-الأرسطية، ص21.

(2) مترجمو آثار أفلاطون غير متأكدين من أن كلمة «الفضيلة» هي الترجمة الدقيقة لمفردة «آرته». المترجم الفارسي للأعمال الكاملة لأفلاطون، محمد حسن لطفي، يلفت في مقدمة المجلد الأول إلى أن ما قصده أفلاطون ومعاصروه من هذه الكلمة يختلف عما نقصده اليوم من كلمة «الفضيلة»، لذلك فضّلَ أن تترجم إلى كلمة «القابلية» أو «الموهبة»، لكنه اختار في النهاية كلمة «الفضيلة» نفسها. ويوضح في الهامش 10 أپولوجي، أي الصفحة 44 من المجلد الأول، الفرق بين «آرته» و«الفضيلة» (أفلاطون، الأعمال الكاملة).

مايكل فوستر أيضًا يفضّل ترجمة «آرته» إلى «الرفعة» أو «الميزة» (excellence) بدل «الفضيلة» (virtue). وإذن فـ«الآرته» هي الخصلة أو الخصوصية التي تمنح صاحبها استحقاق أن يسمى جيدًا. «الآرته» خصوصية يمتلك الإنسان الجيد نصيبًا أكبر منها قياسًا إلى الإنسان السيّئ. مثلًا النجار الجيد والطبيب الجيد والخطيب الجيد يتوفرون على ميزة خاصة مقارنة بالنجار والطبيب والخطيب السيّئ. لكن هذه المزايا والخصائص (الآرته) تختلف عن الفضيلة المصطلحة؛ إذ لا تعني بالضرورة أنهم أناس صالحون أيضًا، لأن الصلاح رهن بالفضائل، والخصوصيات أعلاه الباعثة على الجودة لا تجعل الإنسان بالضرورة إنسانًا صالحًا. الواقع أن «الآرته» خصوصية يقترب كل شيء بسبب توفره عليها وبمقدار توفره عليها من الشيء الذي يجب أن يكون عليه. بمعنى أنه بالتوفر الكامل على تلك الخصوصية (الآرته) يكون ما يجب أن يكون عليه. (مايكل فوستر، عظماء الفكر السياسي، ج1، ص42-43).

يمكن الاستنباط مما ينقله أفلاطون من تحليلات السفسطائيين حول العدالة بأنهم كانوا يروّجون لنوع من العدمية الأخلاقية، وللمثال نذكر نموذجين من النماذج التي ينقلها أفلاطون، يروي أفلاطون في الجمهورية عن ترازيماخوس أن «العدالَة هي الشيء النافع للإنسان القوي»، ويقول إيضاحًا لذلك: الحق والعدالة في أيّ بلد من البلدان هي الشيء المفيد لحكومة ذلك البلد؛ ولأن القوة والسلطة تكون بيد الحكومة في كل البلدان مهما كان نظامها السياسي؛ إذن، فالعدالة في كل مكان ليست سوى شيء واحد هو الشيء المفيد للأقوياء[1]. النموذج الآخر هو تحليل لمنبت العدالة يُنقل عن لسان غلاوكن وفحواه أن العدالة ضرورية ولا مناص منها، لكن ليس لأنها حسنة وإيجابية؛ بل لأن الناس لا يطيقون رؤية الجور، لذلك يتفقون على أن لا يظلم بعضُهم بعضَهم الآخر، وهكذا يضع البشر القوانين ويسمّون الالتزام بمحتوى القوانين عدلًا. إذن، يميل الناس نحو العدالة لا بسبب حسن العدالة؛ بل لعجزهم عن ارتكاب الظلم[2].

في مثل هذه الأجواء من الفكر الأخلاقي، يدافع أفلاطون في إطار رؤيته السياسية في كتاب «الجمهورية» عن نوع من الأرستقراطية (حكم النبلاء وأصحاب الفضل أو أفضل الناس)، ويقيم نظامه السياسي وحكومته المنشودة على أسس أخلاقية سامية، بحيث يكون الهدف الأساس هو البحث عن الخير وتحقيق ما هو حق وخير فعلًا، وليس ما هو مصلحة فردية أو فئوية، وإلى هذا يعزى تشديد أفلاطون، في تصوره للنظام السياسي

---

(1) أفلاطون، الأعمال الكاملة، ج2، ص885، [338].

الأرقام داخل الأقواس، والتي ستأتي لاحقًا عند ذكر صفحات آثار أفلاطون إشارة إلى أرقام صفحات الأعمال الكاملة لأفلاطون المنشورة في القرن السادس عشر في باريس، والمعروفة بمجموعة استفانوس. تسجل هذه الأرقام في معظم آثار أفلاطون ويستفاد منها.

(2) أفلاطون، الأعمال الكاملة، ج2، ص914ـ915، [359].

المنشود، على دور الفلاسفة في قمة هرم السلطة؛ إذ إنه يعتقد أن الفلاسفة فقط لهم سبيلهم إلى مثال الخير، وبمقدورهم وحدهم تمييز الحق والخير.

أفلاطون فيلسوف كبير له آراؤه المؤثرة في شتى حقول الفكر الفلسفي، وقد حظيت آراؤه باهتمام الباحثين منذ القدم وإلى الآن، ولكن كما يعترف في رسالته السابعة (Epistle VII) وهي في الحقيقة سيرته الذاتية، فقد كانت السياسة همّه الأساسي منذ بداية شبابه، ولم يراوح أبدًا على حدود التفكير السياسي والتفلسف النظري المحض، وظل يترصد تفعيل أفكاره النظرية بشأن المجتمع السياسي المنشود، يقول في جانب من هذه الرسالة جوابًا عن دعوة ديون (أحد تلامذته الشباب النابهين) للذهاب إلى سيراكوس من أجل تطبيق أفكاره بشأن النظام السياسي للمجتمع: «كنتُ أخجل من أن استعرض عضلاتي في ميدان البحث والنظريات فقط، وحين يأتي الدور للفعل والعمل أتهرّب من تحمّل المسؤولية»[1].

وجود مثل هذه الإرادة والميول العملية لدى أفلاطون، جعله لا يكتفي بالتنظير في كتابه «الجمهورية» للنظام السياسي المنشود ومعايير تحقيق فضيلة العدالة في الدولة والمجتمع السياسي؛ بل دفعه إلى أن يدرس بالتفصيل السبل العملية لمثل هذه الطموح.

1-1- تعريف العدالة وحقيقتها من وجهة نظر أفلاطون

يبدأ أفلاطون في الكتاب الأول من الجمهورية، البحث بالسؤال عن معنى العدالة، ويتحاور مع مختلف الأشخاص ويدرس شتى التصورات عن العدالة ويناقشها الواحد تلو الآخر. ويتطرق في الكتاب الثاني إلى البحث في الأسباب والمبررات التي تجعل العدالة حالة مبررة ومطلوبة أو محبّذة، وما هو منشأ إيجابيتها. المناخ الذي يسود هذه الأبحاث خاضع

(1) المصدر نفسه، ج3، ص1973، [328].

للتصور الفردي عن العدالة، والعدالة فيه صفة وخصوصية فردية. في أواخر الكتاب الثالث يطلب سقراط دراسة العدالة ضمن مساحة أوسع من كونها صفة أو خصوصية فردية، أي باعتبارها صفة للمجتمع والدولة. يقول أفلاطون عن لسان سقراط:

«قلتُ: أصغِ لأوضّح لك، أليست العدالة خصوصية يمكن للأفراد والمجتمعات أيضًا أن تتحلى بها؟

أجاب: بلى.

سألتُ: أليس المجتمع أكبر من الفرد؟

أجاب: هذا بديهي.

قلتُ: إذن، ربما كانت العدالة في المجتمع أيضًا أكبر، ومعرفتها أسهل. إنْ لم يكن ثمة مانع دعنا أولًا نوضّح ماهية العدالة في المجتمع، ثم في ضوء ذلك نبحث حول العدالة لدى الأفراد، ثم نقارن بين الجانبين، لنرى هل ثمة وجه شبه بينهما.

قال: هذا هو السبيل الصواب»[1].

يعرض أفلاطون تحليله النهائي للعدالة في الكتاب الرابع من «الجمهورية». وهو ينوّه في بداية هذا الكتاب إلى أن المجتمع المثالي حسن إيجابي من كل النواحي، ومثل هذا المجتمع يجب أن يتحلى بأربع خصال[2] هي العلم، والشجاعة، وضبط النفس، والعدالة. في النموذج

---

(1) المصدر نفسه، ج2، ص927، [369].

(2) ينوّه مترجم الجمهورية الإنجليزي إلى أنه بسبب أن أفلاطون لا يستخدم مفردة «الفضيلة» (virtue) لهذه الصفات الأربع، فقد اختار مفردة أكثر حيادًا من الفضيلة، ألا وهي «الخصلة» أو «الميزة» (quality) (Plato, The Republic, p.196).

الذي يقترحه أفلاطون للمجتمع المثالي المنشود الذي تقف على رأسه طبقة الحُماة (guardians)، التي تشمل الفلاسفة والحكماء المتربّين تربية خاصة، توجد جميع هذه الخصال الأربع. طبعًا الصفتان الأوليان ليستا من نصيب كل أفراد المجتمع، إنما تتحلى بها طبقة خاصة من المجتمع، وعن طريق هذه الطبقة يمكن القول إن المجتمع كله يتسم بهاتين الخصلتين. خصلة العلم مثلًا تتحلى بها الطبقة الحاكمة أي الحرس والفلاسفة:

«قلتُ: إذن، في المجتمع الذي أسسناه تتمتع طبقة خاصة بعلم خاص ليس موضوعه أمر من أمور المجتمع؛ بل المجتمع ذاته؟ وما يمكن معرفته في ضوء هذا العلم الخاص هو كيف يجب أن يتعامل المجتمع مع نفسه، وكيف يجب أن يتعامل مع المجتمعات والدول الأخرى؟

قال: نعم.

قلتُ: أيّ علم هذا ومن هم الذين يحملونه ويتمتعون به؟

قال: إنه علم الحماية وأصحابه وحملته هم الحكّام، وقد سمّيناهم الحماة بالمعنى الحقيقي للكلمة.

قلتُ: وما تسمّي المجتمع الذي يتمتع بهذا العلم؟

قال: مجتمع عالم يمتاز بحسن التدبير»(1).

والشجاعة هي سمة طبقة الجنود والمقاتلين تجعل المجتمع الفاضل المنشود يتمتع بالخصلة الثانية، حتى لو لم يكن كل أبناء المجتمع شجعانًا.

وضبط النفس من وجهة نظر أفلاطون نوع من التفرد والتنسيق والنظام وحصيلة الانتصار على الأهواء والنزوات، خصلة يتمتع بها كل أفراد

---

(1) أفلاطون، الأعمال الكاملة، ج2، ص1011، [428].

المجتمع المثالي، ولا تعدّ سمة لطبقة دون غيرها. في المجتمع المسيطر على نفسه -المجتمع الذي يتحقق في النموذج الأفلاطوني المثالي فقط- يتفق كل الأفراد من حكام ومحكومين على الطبقة التي يجب أن تحكم؛ من هنا، يعمل كلا الفريقين الحاكم والمحكوم بضبط النفس، فيتواصلان ويتناغمان[1].

من وجهة نظر أفلاطون، من أجل أن يتمتع المجتمع بالفضيلة (virtue) يجب عليه أن يتحلى بالخصلة الرابعة ألا وهي العدالة. وهنا يعرب أفلاطون عن رأيه النهائي حول معنى العدالة:

«قلتُ: أصغِ لتعلم أن الحق معي. المبدأ الذي ذكرناه عند تأسيس المجتمع ومنحناهَ صيغة قانونية أظن أنه العدالة نفسها. إنْ كنت تتذكر كان القانون الأول الذي وضعناه وتحدثنا عنه مرات عدّة هو أن على كل شخص في المجتمع أن يشتغل بعمل واحد، عمل ينسجم مع طبيعته وموهبته.

قال: نعم، قلنا ذلك.

قلتُ: سمعنا مرارًا من الآخرين وقلنا نحن أيضًا أن يشتغل كل شخص بشغله وعمله ولا يتدخل في أعمال الآخرين»[2].

أهمية خصلة العدالة بهذا المعنى هي أنها السبب في ظهور الخصال الثلاث الأخرى، وطالما كانت هذه الخصلة موجودة قائمة قوّمت الخصال الثلاث الأخرى، فإذا زاولت كل طبقة اجتماعية عملًا معينًا وكانت قادرة عليه، وكانت تتمتع بموهبة لأدائه وكأنها خُلقت لأجله، بحيث يشتغل المقاتلون في شؤون الحرب، والحرفيون والمزارعون في عملية الإنتاج، والحُماة والفلاسفة وهم علماء المجتمع في عملية الحكم، فإن مثل هذا

(1) المصدر نفسه، ص1016، [432].

(2) المصدر نفسه، ص1018، [433].

المجتمع سيكون مجتمعًا عادلًا، وفي حال اضطراب هذا التوازن واختلاط هذه الطبقات الثلاث، واشتغال طبقة بعمل لم يخصص لها، سوف يؤدي إلى انتشار الجور والظلم، وسوف تختفي الخصال الإيجابية الأخرى في ذلك المجتمع.

يرى أفلاطون أنه لو كان هذا التحليل للعدالة صحيحًا في بيئة أكبر هي بيئة المجتمع لزم أن يصدق على الفرد والعدالة الفردية، كما ينبغي إثبات وجود ثلاثة أجزاء رئيسية في روح الإنسان أيضًا، قد تختلف باختلاف المواهب والقابليات، ومن الواضح أن هذه الصفة المشتركة ـ«قيام كل شخص بواجبه الخاص»ـ ستؤدي إلى تكريس العدالة في المجتمع، فإذا قام كل جزء من هذه الأجزاء الثلاثة لروح الإنسان بالعمل الخاص به بما يتطابق مع طبيعته وموهبته، فسيكون الفرد عادلًا. ويعتقد أفلاطون أن العقل هو الجزء الذي يؤهّل الإنسان للتفكير وإصدار الأحكام والتقييمات. والجزء الثاني أي الشهوة هو واسطة للروح تحبّ بها أو تجوع أو تعطش أو تعتريها مختلف الميول والنزعات، هذا الجزء في الحقيقة مصدر الأهواء والميول، وهو مصحوب دومًا بالشعور بالألم واللذة. وأما الجزء الثالث من روح الإنسان فهو الغضب[1]. وهكذا، فإننا نكون عادلين حين يقوم كل جزء من أرواحنا بواجبه الخاص. أما القيادة فهي من حق العقل البشري؛ لأن العقل هو الجزء العالِم من روح الإنسان، وهو الذي يروم بتفكيره دومًا تحقيق سعادة الروح كلها، ولا ينبغي للقوة الغضبية أن تحكم وتقود، وينبغي أن تكون في خدمة العقل، كالمقاتلين الذين يجب أن يكونوا عونًا للحماة والحكام الفلاسفة العقلاء.

يحدث الظلم عندما لا تتناغم أجزاء الروح الثلاثة ولا يقنع كل جزء

(1) المصدر نفسه، ص1028، [439].

بـأداء واجبه الخاص به. ويشرح أفلاطون في أحد الأجـزاء الأخيرة من الكتاب الرابع ماهية العدالة فيقول:

«قلتُ: ليس المراد من قولنا إن كل شخص يجب أن يقوم بعمله، هذه الأعمال الظاهرية، إنما هو النشاط الروحي الداخلي. الرجل العادل هو الشخص الذي لا يسمح لجزء من أجزاء روحه بالتدخل في عمل جزء آخر، أو أن تتدخل كل الأجزاء في أعمال بعضها، إنما يجب أن يفكر دومًا بأن يقوم كل جزء بالعمل الذي يمثل واجبه بحق. وبهذا يكون مسيطرًا على نفسه، وينسّق بين الأجزاء الثلاثة لروحه، وبذلك يحرّر داخله من الكثرة والتعارض والاضطراب، ويكون شخصًا واحدًا بالمعنى الحقيقي للكلمة، أي شخصًا ضابطًا لنفسه ومنسجمًا معها، وأن لا يعتبر، في كل الأحوال، العمل عادلًا وجميلًا، إلّا إذا لم يتعارض ذلك العمل مع نظامه الداخلي؛ بل يزيده متانة ورسوخًا»[1].

يعتقد أفلاطون أساسًا أن العدل والظلم أمـور واقعية وحقيقية، وحقيقتها ممكنة المشاهدة والإدراك في روح الإنسان، وما يقال حول ماهية العدل والظلم في قالب المفاهيم، لا يمكن أن يكون معبّرًا حقيقيًّا عن حقيقتهما. يكتب قائلًا:

«الـروح خالدة، لكن مشاهدة ذاتها الحقيقية غير ممكنة إلى جانب البدن وفي حال تغيّر وجهها بالأدران والأقذار، لا يمكن مشاهدة الماهية الحقيقية للروح إلّا بعين التفكير العقلاني؛ لذلك إذا أردت أن تراها كما هي حقيقة، فيجب أن تفتح عين التفكير والعقل، وعندئذ ستجد أن الروح أجمل بكثير مما كنت تتصوره لحد الآن، وأيضًا سترى ماهية العدل والظلم والفضيلة والرذيلة بشكل أوضح»[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص1034، [443].

(2) المصدر نفسه، ص1273، [611].

1-2- مكانة «مثال الخير» في نظرية العدالة لدى أفلاطون

يرى أفلاطون أن تحقق العدالة الاجتماعية منوط بأن يعمل كل فرد وكل طبقة العمل الخاص به، وله الموهبة الطبيعية لإنجازه، ويعتقد أن القيادة والحكم من حق العقلاء والعلماء بالخير، فالحُماة من وجهة نظره، وهم في الواقع الفلاسفة المتمتعون بإدراك حقيقة الخير، سيستطيعون تحقيق الخير الواقعي في المجتمع المثالي. الخير والحُسْن في فلسفة أفلاطون هما أسمى الأمور، وسعادة الإنسان الحقيقية منوطة بالوصول إليهما؛ من هنا، كانت القيادة من حق الذين وصلوا إلى إدراك حقيقي (وليس وهميًا أو حدسيًّا) للخير والحسن. يقول أفلاطون في الكتاب السادس من «الجمهورية»:

«قلتُ: كل روح تطلب «الخير» ذاته، ولا تدّخر جهدًا للوصول إليه؛ لأنها تشعر على نحو غامض بأن الخير هو أسمى الأشياء، من دون أن تستطيع إدراك ماهية الحقيقة كما تدرك ماهية سائر الأشياء، أو تكتسب بشأنه معرفة موثوقة؛ لذلك تكتفي إزاءه بالحدس والظنون، وبالتالي ستبقى محرومة من فوائد الأشياء الأخرى. ولكن هل من حقنا أن نسمح للأفراد الذين هم أشرف أفراد مجتمعنا وفي أيديهم زمام سعادة كل الناس، أن يبقوا في عتمة وظلام بشأن الشيء الذي هو أكبر الأشياء وأهمّها، ويقنعوا بمجرد الأوهام والظنون؟ قال: ليس من حقنا ذلك طبعًا.

قلتُ: ما أعتقده هو إذا لم يكن شخص على علم بسبب إيجابية العدالة والجمال، فلن يستطيع حمايتهما كما ينبغي، وأخالُ أن الشخص الذي لا يعرف الخير بنفسه لن يستطيع معرفة العدالة والجمال»[1].

ذكر أفلاطون نقطة بالغة الأهمية في الجزء الأخير من هذه المقالة

(1) المصدر نفسه، ج2، ص1119، [506].

هي أن حقيقة العدالة لا تتأتى بمجرد الأمر الشكلي أي النظام الاجتماعي المنبثق من أن يقوم كل فرد أو طبقة بالعمل المناسب له، إنما العدالة شأنها شأن الجمال والخير والحُسْن، معنى يجب تشخيصه، والذين يدركونه يحققونه وينفذونه. بتعبير آخر. إن محتوى العدالة أمر واقعي وهو من حقائق العالم، وهو كسائر الحقائق والأمور الواقعية لا يمكن الاكتفاء إزاءه بالحدس والظنون، وإذا وُجد من يقدر على إدراك تلك الحقيقة، فهو جدير بالقيادة والحكم.

تنطوي فلسفة أفلاطون على ثنائية (dualism) أساسية: عالم المثل (ideas) وهو عالم الأشياء الواقعية والحقيقية، والعالم الحسي المادي وهو عالم الحركة والتغيّر وعدم الاستقرار، والموجودات في عالم المثل مطلقة ولا تتغير ولا مكان لها ولا نظير، وحقيقة الأشياء هي الموجودة في ذلك العالم، أما المشهود في عالم المادة والحس هو ظاهر وظل ووجود غير حقيقي لتلك الحقائق والواقعيات، من هنا كان لكل وجود مادي ومحسوس مثالٌ وحقيقة في عالم المثل، أما الفرق بين هذين العالمين، فهو كالفرق بين «الصيرورة» و«الوجود». وتنعكس هذه الثنائية الوجودية على صعيد المعرفة الأفلاطونية في التمييز بين «المعرفة الحقيقية» (episteme) والظن والرأي (opinion) وباليونانية (doxa)، فالأشياء المادية والمحسوسة لا تقبل المعرفة الحقيقية؛ لأنها في حال تحوّل وتغيّر دائم، وبذلك لا يمكن معرفة ماهيتها الحقيقية.

يكتب أفلاطون في رسالة تيماوس:

«أعتقد أنه يجب أولًا التمييز بين هذين النوعين، لنرى كيف هو ذلك: الموجود دومًا ولا سبيل للتغير والصيرورة إليه؟ وكيف هو ذلك المتغيّر دومًا والذي لا يصل أبدًا إلى مقام «الوجود»؟ أحدهما يمكن استيعابه عن طريق التفكير والتعقل الواعي لذاته، فهو موجود دومًا ومساوٍ لنفسه دائمًا.

والثاني على العكس من ذلك، فهو موضوع الظن الحاصل عن الإدراك الحسي غير الواعي لذاته؛ لأنه في حال تغير وزوال مستمرين، ولا يكون موجودًا حقيقيًّا أبدًا»[1].

هذه الثنائية الوجودية لها انعكاسها الأخلاقي، بمعنى أن المضمون الأخلاقي لهذين العالمين يظهر في التقابل بين الخير والشر. وعالم المثل عالم الإيجابيات والخيرات، أما العالم المادي المحسوس، فهو محل تحقق الشرور والسيئات ولا سبيل للشرّ والسوء إليه.

مثال الغار الوارد في الكتاب السابع من «الجمهورية» يستعرض الصورة الكلية لهذه الفلسفة الثنائية، ويدل على أن عالم المثل ليس مجرد عالم تتجلى فيه الحقائق الثابتة؛ بل هو عالم القيم والإيجابيات، والذي يتحرر من أغلال الغار ويتوفر على المعرفة والعلم الحقيقيين، فإنه لن يحظى بإدراك الصور والمثل كلّها والعلاقات بينها وحسب؛ بل سيحظى بإدراك الخير والحسن أيضًا.

يرى أفلاطون أن الحقائق والواقعيات العينية تعود إلى مثال واحد هو أصل وحدتها ومصدره، ويسمّيه «مثال الخير والحسن» (The idea of good) ويذكر أحيانًا بأنه «الله» و«الوجود الحقيقي الأبدي»[2] و«ما وراء الوجود كله» (أپكيناس أوسياس)، ما يدل على سمو مثال الخير على المثل الأخرى، فمثال الخير ليس سبب وجود سائر المثل والحقائق فقط؛ بل هو أيضًا سبب معرفتها، كما إنّ الشمس سبب معرفة المحسوسات في عالم المادة. يكتب أفلاطون في «الجمهورية»:

«قلتُ: يجب أن تتصور «الفكرة الحسنة» (مثال الخير) باعتبارها

(1) المصدر نفسه، ج3، ص1837، [28].

(2) ورد هذان التعبيران في الكتاب السادس من الجمهورية، ص508ـ509.

الشيء الذي تكتسب في ضوئه الأشياء القابلة للمعرفة حقيقتها، وتكتسب الروح العارفة القدرة على المعرفة. بعبارة أخرى: يجب أن تعتبرها علة المعرفة وكذلك علة الحقيقة التي تُعرف. ولكن كما إنّ الضياء والقدرة على البصر يشبهان الشمس وليسا الشمس نفسها، فإن المعرفة والحقيقة أيضًا تشبهان «الخير» ذاته، لكن أيًّا منهما ليست هي «الخير» ذاته، إنما «الخير» ذاته شيء أسمى منهما»[1].

وعليه، فإن مثال العدالة ومثال الجمال وكل المثل الأخرى كلها تُعرف في ضوء معرفة مثال الخير، ولا يصل الحكيم والفيلسوف إلى العلم والمعرفة الكاملة إلا بعد إدراك مثال الخير؛ إذ في هذه الحالة فقط يمكن لإدراكه أن يستوعب الحقائق والمثل كلّها؛ بل إن غاية روح الإنسان وهدفها وكمالها هو معرفة مثال المُثُل أو «مثال الخير»، وفي هذه الحالة يصل الإنسان إلى حقيقة الجمال والعدالة والخيرات الأخرى.

إذا أردنا ربط هذه الأبحاث النظرية والفلسفية بالفكر السياسي لأفلاطون ومعالجته للعدالة الاجتماعية، فلا بدّ من القول إن الحياتين الفردية والاجتماعية السعيدتين الصالحتين تتوافران حينما يكون المجتمع عادلًا وحينما تتمتع روح الفرد أيضًا بنظام عادل، ولا يتحقق ذلك إلا إذا أصبح مثال الخير دليلًا ومرشدًا في الحياة الاجتماعية للبشر؛ من هنا، ينبغي أن يدرك قادة المجتمع وحكّامه مثال الخير، ليستطيعوا تحقيق ما هو خير حقيقي للأفراد والمجتمع في تدابيرهم وقراراتهم. والمنهج الديالكتيكي الذي يتم وفقه تعليم الفلاسفة باعتبارهم حماة المجتمع السياسي المنشود وحرّاسه ـ كي يحظوا بإدراك مثال الخير ـ يخوّلهم إدراك الخير والشر والحق والباطل إدراكًا حقيقيًّا وليس ظنيًّا ووهميًّا؛ لأن هذا المنهج الديالكتيكي لا يزيد من قدراتهم النظرية وحسب؛ بل يعزز من طاقاتهم وحكمتهم العملية

(1) أفلاطون، الأعمال الكاملة، ج2، ص1123، [509].

في سبيل الصبر والصمود على الخير والصلاح؛ لذا، فإن هؤلاء الحماة الفلاسفة لا يميّزون الخير والصلاح على المستوى النظري فقط، إنما ينشطون لتحقيقهما على الصعيد العملي أيضًا، ولا تفتنهم السلطة أو تغريهم. يقول كريستوفر اسميث مترجم كتاب «مثال الخير» إلى الإنجليزية:

«باختصار، يتضح أن النظرية الديالكتيكية التي يراد للحماة أن يتعلموا في إطارها، هي طريقة للتمييز، وفوق ذلك لتمييز الحق عن الباطل، أي الخير عن الشر عمليًّا، ولأجل أن يضطلع الحماة بهذه المهمة يجب أن يعرفوا مثال الخير، فهذا المثال هو بالضبط الشيء الذي لا يعلم به سكان الغار. تخنات (فنون ومهارات) سكان الغار توفر لهم معرفة كيفية إنجاز الأشياء، أي معرفة الأسباب المفضية إلى الغايات، لكنها لا توفر لهم معرفة الغايات نفسها، أي معرفة الـ«لماذا». وإذا لم يتوفر الحماة على هذه المعرفة، أعني معرفة الخير، سيكونون مثل سكان الغار مستسلمين للضرورات الخاصة التي تمليها عليهم مصالحهم الشخصية. وهكذا يتجلى أن معرفة الخير ليست مجرد بصيرة نظرية، بمعنى أنها ليست موضوعًا يتعلق باللوغوس (الاستدلال) وحسب، فهذه المعرفة من أصول الأرغون (ergon) أو العمل، وتسهّل الثبات والرسوخ في اختيار الحياة التي ينتهجها الإنسان»[1].

إذا كان لكل أمر تجريبي ومحسوس مثال حقيقي في العالم، فهذا يعني أن الأمر المحسوس يُعتبر ظلًا وظهورًا حسنًا أو سيئًا لذلك المثال الحقيقي. وينبغي أن نعترف بأن مثال العدالة يتجلى في مختلف المجتمعات السياسية بأشكال حسنة أو سيئة. والدولة أو المدينة أو المجتمع السياسي المثالي لدى أفلاطون، والذي يحكمه الفلاسفة المطلعون على مثال الخير، ويعمل فيه كل شخص عمله طبقًا لموهبته وطبيعته، وتُتخذ فيه القرارات على أساس التعقل والإدراك الحقيقي غير الظني للخير والصلاح، يوفر

---

(1) هانس جورج غادامر، مثال الخير في الفلسفة الأفلاطونية-الأرسطية، ص28.

ظلًّا وظهورًا جيدًا وصحيحًا لمثال العدالة. بمعنى أن العدالة، وهي مثال من عالم المثل، لا تتحقق تحققًا تجريبيًّا محسوسًا إلّا في مثل هذه المدينة الصالحة (good polis) وليس في أي مجتمع من المجتمعات السياسية.

النقطة الجديرة بالذكر أن أفلاطون، باعتباره فيلسوفًا سياسيًّا، يفصح عن كليات لإطار ومؤسسات مثل هذا المجتمع الذي يعد تجليًّا تجريبيًّا لمثال العدالة، ويحيل الإجابة عن السؤال: «ما هي حقيقة مثال العدالة؟» إلى معرفة مثال الخير وإدراكه. يكتب في الكتاب السادس من «الجمهورية»:

«قلتُ: سمعتَ منّي مرارًا أن موضوع أسمى العلوم هو مثال الخير، والعدالة وباقي الفضائل الإنسانية صالحة نافعة لمجرد تمتعها بهذا المثال. لا مراء أنك تعلم أننا ما لم نعرف مثال الخير والصلاح معرفة جيدة، حتى لو أحرزنا كل العلوم، فلن ينفعنا شيء من الأشياء»[1].

1-3- تقييم نظرية العدالة عند أفلاطون ونقدها

كما أسلفنا، لا نريد في هذا البيان المختصر دراسة النظرية السياسية لأفلاطون بشكل مستقل، إنما نريد أن نوضح نظريته حول العدالة؛ لذلك تركنا الكثير من القضايا والأبحاث من قبيل انتقادات أفلاطون للنظريات السياسية الأخرى، وكيفية إطلاق إصلاحات سياسية وظروفها، وأسلوب إعداد الفلاسفة الحماة، والنظام المشترك الذي يسودهم من حيث الملكية والزوجات والأولاد، ومحتوى المنهج الديالكتيكي للوصول إلى مثال الخير.

لا شكّ في أن فلسفة أفلاطون تحمل هموم القيم الأخلاقية بشكل عام، وتركز اهتمامها الأصلي على إصلاح روح الإنسان وبلوغه الكمال،

---

(1) أفلاطون، الأعمال الكاملة، ج2، ص1117، [505].

ترى هذه الفلسفة أن كمال الإنسان وفضيلته رهن بمعرفة مثال الخير وهو مصدر الخيرات؛ بل هو الخير ذاته، وهكذا تختصر فلسفة أفلاطون السياسية في البحث عن الخير والصلاح والحسن، أما المجتمع السياسي المثالي الحسن من وجهة نظره، فهو المجتمع الذي يوجّهه الخير وإدراك منبع الخيرات، وتتحقق العدالة في هذا المجتمع، إذا حكمه العلماء بمثال الخير والمطلعون عليه، وبذلك فإن المدينة الفاضلة التي يهدف إليها، وهي التجسيد الأرضي لمثال العدالة والجمال والخيرات والإيجابيات الأخرى، يمكنها هي فقط توفير السعادة الفردية والاجتماعية للبشر.

السؤال المحوري هو: هل تمكّن أفلاطون في بحثه العلميّ حول طبيعة العدالة، والذي تبلور في كتاب الجمهورية، أن يوضح محتوى العدالة؟ وإلى أيّ حد استطاع أن يسلّط الضوء على الجوانب المظلمة في موضوع العدالة من خلال إنجازاته الفكرية؟

إن تحديد علاقة العدالة بالمساواة تعتبر من النقاط الغامضة؛ ونظرًا إلى غلبة الديمقراطية باعتبارها النظام السياسي المحبّذ في الزمن الراهن وتغلغلها في نفوس كثير من الأشخاص، فقد اقترن مفهوم العدالة بمفهوم المساواة أو التساوي في الحقوق، وخصوصًا المساواة السياسية والاجتماعية، في حين أن تحليل أفلاطون لطبيعة العدالة لا يقوم على المساواة؛ بل على العكس، نراه يحاول تسويغ عدم المساواة بين الأفراد في ضوء مواهبهم الطبيعية، وإثبات أن العدالة الحقيقية تتحقق عندما يُحترم عدم التساوي الطبيعي بين الأفراد، وحينما يزاول كل شخص العمل والمهنة التي خُلق من أجلها. وهكذا، فإن تولي مجموعة معينة (الحماة الواعين لمثال الخير) زمام الحكم والقيادة لا يعدّ ظلمًا على الإطلاق، ولا يمكن القول إن ذلك غير عادل من باب عدم مراعاة المساواة في الحقوق السياسية؛ بل هو عين العدالة. وفي هذا السياق يؤكد برتراند رسل أن تولّي من هم الأفضل

والأحسن زمام السلطة والحكم لا ينمّ عن عدم مساواة أو عدم عدالة؛ إذ لا يمكن لأحد أن يدعي أنه من الظلم واللاعدالة أن يتكوّن المنتخب الوطني لكرة القدم من أفضل اللاعبين، بيد أن المشكلة تكمن في أنه ليس من السهل تشخيص الأكفإ والأجدر والأكثر مهارة في إدارة المجتمع وهدايته وتولّي زمام السلطة والحكم. يرى أفلاطون أن تولي زمام السلطة من حق أفراد وطبقة معينة، ويخمّن إمكانيات تقدم الأفراد إلى الأمام وتراجعهم إلى الوراء، ويعتقد أنه من الممكن في إطار عملية النهج الديالكتيكي للتعليم أن ينتقل بعض الأفراد من طبقات أخرى إلى طبقة الحماة[1]. ولكن كما يشير أرسطو، المشكلة في النموذج السياسي لأفلاطون أنه لم يتطرق لكثير من هذه الأبحاث، ولم يدرس قضايا الحقوق والتعليم والمرأة وسائر القضايا ذات الصلة بالطبقات الأخرى، ولم يطرح القوانين اللازمة[2].

ويجدر القول إنه إذا كان المقرر لكتاب «الجمهورية» أن يكشف النقاب عن جوهر العدالة وطبيعتها، فينبغي النظر إلى مدى نجاح أفلاطون في هذه العملية، فهو يقرن حقيقة العدالة بمثال الخير الذي تتفرع عنه كل المثل، والذي ينتمي -فوقها كلها- إلى حيّز الوجود المحض. وإيضاح ذلك أن ثمة صلة وثيقة بين الحسن (الخير) والعدالة، إلى درجة لا تكون العدالة ذات فائدة من دون الخير، وقيمة العدالة مستمدة من قيمة الخير والحسن؛ إذن، الحسن جوهر العدالة وحقيقتها، وحيث تتوافر العدالة تكون إحدى فوائد الخير متحققة ومتوافرة، ويرى أفلاطون أن التجلي الأرضي للعدالة هو الدولة العادلة التي تمثل إداة انتصار الخير على الشر وتطبيق العقوبات العادلة. في ظل مثل هذه الدولة فقط يستطيع الفرد أن يعمل على أساس الخير والحسن، وأن يعرف الخير الحقيقي.

---

(1) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج1، ص182.

(2) أرسطو طاليس، السياسة، ص55 و58.

بناء على هـذا التفسير لطبيعة العدالة، تشكّل قضية مثال الخير، وطريقة معرفته، وأحوال القادرين على معرفته، محورًا من محاور كتاب «الجمهورية» وجزءًا لا يتجزأ من الفلسفة السياسية لأفلاطون، إلا أن كل هذه التفاصيل لا تمنح القارئ فكرة واضحة عن محتوى العدالة ومضمون الحسن والخير، وبعبارة أخرى: انصبّ الجهد العلمي لأفلاطون على تصديق وجود الخير ومركزيته، والصلة بين العدالة والخير، لكنه في النهاية لا ينطوي على تعليم معيّن بخصوص المحتوى الواقعي للخير والعدالة. ولا تضع الدولة المنشودة لأفلاطون حلًّا للإفصاح عن محتوى العدالة، ولا تحدد مؤشرات ومعايير لإقامة العدالة في البنى الاجتماعية المتنوعة. ويشرح أفلاطون ضرورات النظام الاجتماعي والحكومي التي تفضي إلى العدالة، لكنه لا يتحدث عن المحتوى الداخلي لهذه الحياة العادلة، كما لا يتحدث عن المعايير المتعددة التي ربما صنعت جوهر العدالة، لكننا نرى أن أفلاطون يقول مرارًا: «لأن الحكام الفلاسفة يعرفون الخير ومطلعون على مثاله، فهم لا جرم يعملون به، ومعرفة الخير الحقيقي هي دليل قراراتهم وممارساتهم»، هذا دون أن يذكر شيئًا عن محتوى هذا الخير وجوهر هذا الصلاح، وبالتالي جوهر العدالة ومحتواها الداخلي.

يمكن الادعاء بأن أفلاطون لم يجب عن السؤال حول طبيعة العدالة، لا في «الجمهورية» ولا في «غرغياس» ولا في رسائله الأخرى؛ بل يصرح بأننا لا نفهم الخير بذاته مباشرة، إنما ندرك علاماته فقط. وعوضًا عن التحدث عن حقيقة الخير ومحتواه، نراه يتحدث عن مكانته الرفيعة وتقدمه على العدالة والجمال والحقيقة، ولا شكّ في أن محتوى الخير في متناول أيدي الذين وُفّقوا لمعرفة مثال الخير، لكن أفلاطون لا يكشف النقاب عن مثل هذه المعرفة.

مثل هذه النظرة إلى العدالة، تحول البحث عن طبيعة العدالة إلى «سرّ

إلهي»؛ إذ حتى لو عرفها عدد قليل من الناس (في ضوء معرفة مثال الخير)، فإنهم غير قادرين على شرح ما عرفوه للآخرين. والسؤال الأهم هو أنه إذ كان الشيء غير قابل للشرح والإيضاح، فهل يصحّ السؤال عنه؟ ألا يتحوّل السؤال عن العدالة في هذه الحالة إلى سؤال غير مبرر نظير السؤال عن ذات الله؟ هانس كلسن من الذين يردّون بالإيجاب عن هذا السؤال[1].

على الرغم من تأكيد أفلاطون على أن العدالة الاجتماعية إنما تتحقق عن طريق تشكيل الدولة المثالية، وعلى الرغم من تشديده على أن تقسيم الأعمال بين الطبقات الثلاث الأصلية على أساس مقتضى طبيعة الأفراد، مضافًا إلى تأكيده على أن وضعَ كلٍّ واحد من الأجزاء الثلاثة للروح في موضعه الصحيح يؤدي إلى العدالة الفردية، إلّا أنه يعلم جيدًا بأن مثل هذه الأقوال لا ترسم محتوى العدالة وطبيعتها، إنما توفر الظروف المساعدة لتحقق الخير والعدالة من قبل مثل هذه الدولة.

ولا بدّ من الإشارة إلى أن ارتباط طبيعة العدالة بالأجزاء الأخروية والحياة بعد الموت ـ وهذا ما يصرّح به أفلاطون في رسالة «غرغياس» ويؤكده في نهاية كتابيه المهمّين أي «الجمهورية» و«القوانين» (laws) ـ لا يقلل من غموض طبيعة العدالة. الجزاء الأخروي تأكيد للصورة المشهورة للعدالة: «ينال كل شخص ما يستحقه». ومن الواضح أن هذه الصورة وهذا التعريف الشكلي للعدالة لا يعبّر عن شيء بخصوص محتوى الخير والشر، والمضمون الداخلي للعدالة الذي يقرر الاستحقاقات.

الهمّ الأصلي لأفلاطون في ربطه بين العدالة وبين الخير والسعادة الحقيقيين والروح الإنسانية، وإقامة صورة العدالة الاجتماعية على أبحاث علم الوجود وعلم المعرفة، همّ صائب وجدير بكل ثناء، أي لا يمكن

---

(1) Hans Kelsen, What is Justice, p.107.

التحدث عن عموم العدالة دون النظر إلى هذه الأبحاث الأنثروبولوجية والإبيستيمولوجية وعلم القيم، هذا بعيدًا عن الإشكاليات التي ترد بنحو خاص على المحتوى الداخلي لفلسفة أفلاطون. وعلى سبيل المثال، فإنّ اعتقاده بوجود الروح قبل البدن، وأن جميع معلومات الإنسان ومعارفه في الدنيا هي في الحقيقة استذكار للشيء الذي تعرفه الروح قبل ارتباطها بالبدن -العقيدة التي يذكرها أول مرة في رسالة «منون»-، تعترضه إشكالات نظرية خاصة. كما إنّ اعتقاده بالمُثُل، وهو اعتقاد يتناغم تمامًا مع تصوره حول روح الإنسان- لا يخلو من إشكال، مضافًا إلى أن أرسطو لا يوافق هذا الاعتقاد بالشكل الذي طرحه أفلاطون.

2 ـ نظرية العدالة عند أرسطو

يعدّ أرسطو أبرز تلامذة أفلاطون، ولشخصيته وفلسفته تأثير كبير في تاريخ الفلسفتين الغربية والإسلامية، وقد هيمنت أفكاره على تاريخ الفكر الفلسفي، خصوصًا في مجالي المنطق والأخلاق، أكثر من أستاذه. إنه فيلسوف ترك آثارًا ومنجزات عميقة وخالدة ومؤثرة في أربعة مجالات علمية على الأقل هي: المنطق، والميتافيزيقا، والأخلاق، والسياسة. وتلوح أهميته من الامتداد التاريخي لأفكاره على مدى أكثر من ألفي سنة من اهتمام المفكرين بآثاره وأعماله.

لن نعمد في دراستنا لتراث أرسطو حول العدالة إلى تقرير الشكل العام لفكره الفلسفي كما صنعنا مع آراء أفلاطون؛ بل سنراعي الاختصار مقتصرين على ذكر الجزء ذي الصلة المباشرة بنظريته حول العدالة من ضمن آرائه الفلسفية والسياسية والأخلاقية.

في دراسة أفكار أفلاطون حول العدالة خصوصًا، وحول السياسة عمومًا، ظهرت بوضوح غلبة الأفكار الانتزاعية والفلسفية، فإن تصورات

أفلاطون عن الخير والعدالة والمجتمع السياسي المثالي مرتبطة بشكل مباشر بنظرياته وآرائه الانتزاعية حول الروح، وعالم المُثُل، ومثال الخير، وأسلوب حياة الروح الإنسانية قبل عالم الدنيا وبعده، والاعتقاد بالآخرة.

السؤال هو: ما درجة تأثير هذا اللون من الفكر الميتافيزيقي والفلسفي والتجريدي في الفكر السياسي لأرسطو، وخصوصًا في نظرته إلى العدالة؟ وهل تعاليم أرسطو في هذه المجالات مجرد انعكاس لآراء أفلاطون الفلسفية والميتافيزيقية؟

2ـ1ـ أرسطو بين التجريبية والميتافيزيقية

يذهب وليام تي. بلوم إلى أنه على الرغم من إقامة أرسطو الطويلة في أكاديمية أفلاطون، وإدراكه دروس أستاذ يتمتع بأسلوب بحثي انتزاعي مشهود وبارز، فإنه لم يتوافق مع الأنموذج المعرفي لأفلاطون بنحو تام؛ بل اعتمد على المشاهدة الدقيقة للعالم العيني والتجريبي، وانتهج أسلوبًا تجريبيًّا، واجتاز النزعة الفردية والمثالية الأفلاطونية ليصل إلى فكر سياسي جديد، وقد استخدم أرسطو هذه النزعة التجريبية في خصوص «الخير الأفضل» وفي السياسة العملية أيضًا.

يعتقد بلوم أن الشاهد الجلي على هذه النزعة التجريبية هو أن معظم نقود أرسطو لجمهورية أفلاطون تنصبّ على أن العلاقة المنطقية التي يقصدها أفلاطون في مدينته المثالية لا يمكن التعبير عنها على شكل علاقة تجريبية، والعلاقات التجريبية المثالية مهمة؛ لأنها تستطيع أن تمثل معيارًا للبشر.

بسبب سيادة هذه النزعة التجريبية، يستعين أرسطو بالأدلة والفرضيات التجريبية في مقام رفضه لاقتراحات أفلاطون الاشتراكية (اشتراكية النساء

والأولاد والملكية بالنسبة إلى الحكّام الفلاسفة الحماة)، ولأجل أن يكرّس الحماة أنفسهم للخير العام ويبتعدوا عن النزعات والمصالح الفردية[1].

يبدو أن وجود بصمات تجريبية في الفكر السياسي-الاجتماعي لأرسطو ينبغي أن لا يفسّر بأنه فصم للأواصر الرابطة بين حكمته العملية والحكمة النظرية والميتافيزيقا. الفارق الأساسي بين هذين الفيلسوفين ليس في أن أحدهما تجريبي تمامًا في مجالات السياسة والمجتمع، والثاني ذو نظرة انتزاعية تمامًا يبحث عن الخير والحسن في ما وراء عالم المادة والحسن، وإيضاح هذا الفكرة منوط بملاحظات نشير إليها إجمالًا:

أ- بما أن النظام الفلسفي والميتافيزيقي لأرسطو يختصّ بعلم الوجود ودراسة أحكامه، وتقسيماته الأولية، والمبادئ والعلل الأولى ومسائل من هذا القبيل؛ لذا فإنه لا تنبثق عنه لوازم وآثار قيمية تذكر، بمعنى أن الأبحاث القيمية لا تندرج بشكل مباشر ضمن أبحاث علم الوجود، لكن الأمر ليس بالنحو الذي يمكن معه القول بوجود بون سحيق في فلسفته بين عالم القيم والخيرات والحسنات، وبين عالم الواقعيات والوجودات (موضوع الميتافيزيقا). من وجهة نظر أرسطو، الله وهو الفاعلية المحضة، والمحرك الأول، والمحرك بدون تغيير، والحركة، والعلة الأولى، وهو كذلك الخير الأعلى والحسن المطلق المحض، وبهذا ينهار البون بين الواقع وبين القيمة، ويصبح الشيء الذي هو من سنخ الوجود والواقع من سنخ الخير والحسن أيضًا. يقول أرسطو: «ثمة شيء يحرّك الأشياء الأخرى، والحال أنه نفسه غير متحرك، وموجود بالفعل. هذا الشيء لا يمكن إطلاقًا أن يكون إلّا ما هو. وعليه، فالمحرّك الأول موجود ضروري، ولأن وجوده ضروري، إذن فهو خير، وهو بهذا المعنى المبدأ الأول»[2].

---

(1) وليام تي بلوم، نظريات النظام السياسي، ج1، ص152-155.

(2) أرسطو طاليس، ما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا)، ص481، [ط 1072]. الأرقام داخل الأقواس =

الحركة وعالم المتحركات نقطة البدء في فلسفة أرسطو، والمحرك الأول (الله) هو خير مطلق، وغاية الحركات والأفعال.

ب- الخير والحسن قيمة تتحقق في الوجود المتعالي على العالم -أي وجود الله وهو العلة الأولى- وتتحقق أيضًا في عالم المعلولات والمتغيّرات. يصرّح أرسطو في الفصل العاشر من كتاب الميتافيزيقا بأن اشتمال الوجود المستقل والمفارق (الله المجرد عن عوارض المادة والحركة) على الخير، لا يمنع من إمكانية تحقق الخير في العالم؛ إذ يقول:

«يجب أن ندرس أيضًا قضية: بأيّ النحوين تحتوي طبيعة الكون على الخير: هل على شكل شيء مفارق ومستقل أم باعتباره نظامًا لأجزاء الكون؟ الاحتمال القوي هو على نحوين كما هو الجيش، فخير الجيش في نظامه وفي قائده أيضًا، وخيره في قائده أكثر، فالقائد غير تابع للنظام؛ بل النظام تابع له»[1].

السؤال المحوري هو: ما العلاقة بين هذا الخير الأنطولوجي الذي يتوفر عليه الله باعتباره الخير الأعلى، والفعلية، والحياة، والتعقل المحض (على حد تعبير أرسطو) والخيرات العملية التي لها إمكانية التحقق في العالم عن طريق سلوكيات البشر وعلاقاتهم؟ هذا البحث من المنعطفات المهمة في الفرق بين آراء أفلاطون وأرسطو.

إن تمسك أفلاطون -من جهة- بنظرية المُثُل وأنّ حُسْن كل الأشياء -حتى مثال الحقيقة والعدالة والجمال- نابع من مثال الخير وهو الخير

= التي سنوردها لاحقًا عند ذكر المصادر من آثار أرسطو هي أرقام صفحات أعماله الكاملة التي نشرها إيمانوئيل بكر (Immanuel Bekker) في القرن التاسع عشر في برلين بألمانيا، واكتسبت شكلًا تقليديًا عند ذكر آثار أرسطو كمصادر.

(1) المصدر نفسه، ص492، [a 1075].

والحسن الذاتي، مضافًا إلى ربطه بين الخيرات العملية وبين معرفة مثال الخير، جعله يقيم علاقة منطقية بين «الخير الأنطولوجي» و«الخير العملي»، ويرى المعرفة والتحقق العيني والعملي للخيرات والإيجابيات في نطاق المجتمع والحياة الفردية رهنًا بمعرفة مثال الخير. لكن أرسطو لا يفكر بهذه الطريقة أبدًا.

ج- لا يوافق أرسطو نظرية المُثُل الأفلاطونية؛ بل وينقدها في مرات عدّة، ويخصّص فصلًا مستقلًّا في كتاب «الميتافيزيقا» لنقدها[1]. من وجهة نظر أرسطو، لو كان مثال الخير الأفلاطوني موجودًا، فهو «خير كلي» أنطولوجي، وهذا الخير الكلي لا يقيم أيّ علاقة مع الخيرات العملية التي هي من سنخ «الخير الخاص»، ويجب التمييز بين هذين النوعين تمييزًا حاسمًا. إننا في السياسة والأخلاق والفنون وكل العلوم الأخرى نسعى وراء الخيرات والغايات الخاصة بتلك الفنون والعلوم، ويجب أن نقيّد أنفسنا بالخير العملي الخاص بها، والخير المثالي والكلي الذي يتحدث عنه أفلاطون لا دور له إطلاقًا في الحياة العملية والخيرات الخاصة. يقول أرسطو:

«هذا الكلام نفسه يصدق أيضًا على مثال الخير، حتى لو كان ثمة خير يمكن حمله كليًّا على جميع الخيرات، أو إذا كان موجودًا بشكل مفارق وفي نفسه، فمن الواضح أن هذا الخير لا يمكن تحقيقه للإنسان، وليس بوسع الإنسان إحرازه، والحال أننا نبحث عن خير نستطيع الوصول إليه.

قد يقولون إن معرفة ذلك الخير المفارق نافع بالنظر إلى الخيرات التي يمكن الوصول إليها، فلو عرفنا ذلك الخير لكان نموذجًا يحتذى، ولاستطعنا بالنظر إليه أن نعرف ما هو خير لنا، ثم نحصل عليه بعد معرفته. هذه فكرة

---

(1) المصدر نفسه، ص55-68، [900 b إلى 993 a].

مسوّغة، لكنها غير منسجمة مع ما نراه بشأن العلوم، فكل العلوم تبحث عن الخير، وتحاول رفع النواقص التي فيها، ومع ذلك لا تهتم للخير في نفسه. أضف إلى ذلك إننا لا ندرك ماذا سيستفيد حائك القماش أو النحّاس من معرفة الخير في نفسه لصلاح مهنته وحرفته، وكيف يمكن للطبيب أن يكون طبيبًا أفضل، وكيف يمكن للقائد العسكري أن يكون قائدًا عسكريًّا أكفأ بمشاهدة مثال الخير؟! فالطبيب لا يبحث عن الصحة في نفسها؛ بل ينشد صحة الإنسان؛ بل بعبارة أفضل إنه ينشد صحة هذا الإنسان المعين[1].

ما يقوله أرسطو في باب «مثال الخير» يصدق أيضًا على الحسن في نفسه، والخيرية الذاتية، وعلم وجود المحرّك الأول، والعلة الأولى. بمعنى أن الخير العملي ليس منوطًا بمعرفة الخير الأنطولوجي للغاية في نفسها؛ لذلك يبدأ أرسطو الجزء الأول من كتابه «الأخلاق» بهذه العبارة: «الخير هو غاية كل علم، وكل فن، وكل مهارة، وكذلك أي عمل وأي انتخاب. ومن هنا سمّي الخير بحق غاية كل الأشياء». للغايات والخيرات مراتب، وتقع على طول بعضها، والغاية النهائية هي الشيء المحبّذ والمطلوب بحد ذاته، وهو الذي لا يكون مقدمة للحصول على خير آخر، لكن الله والمحرك الأول لا يذكر ما هو هذا الخير النهائي الأعلى، إنه يعتقد أن الخير الأعلى وأفضل الخيرات يترتب في الحكمة العملية على علم السياسة، فهذا العلم هو الذي يحدّد أي العلوم يجب أن تتوافر في المجتمع، وأيّ طبقة من المواطنين يجب أن تتعلم هذا العلم أو ذاك، وضمن أي حدود وإلى أي مستوى. مضافًا إلى ذلك، فإن مهارات من قبيل قيادة الجيوش والاقتصاد والبلاغة تابعة كلها لعلم السياسة[2].

من الملاحظ أن أرسطو لا يرى أن إدراك الغايات والخيرات العملية

---

(1) أرسطو طاليس، أخلاق نيقوماخوس، ص25ـ26، [1096 b].

(2) المصدر نفسه، ص13ـ14، [1094 a].

لهذه الحقول من العلوم والمهارات منوط بإدراك الخير الذاتي للمحرك الأول وبالمثال الكلي؛ بل هو أمر تجريبي وفي متناول كل الأفراد وليس حكرًا على فئة معينة.

والجدير بالذكر أن أفلاطون عندما يتحدث عن مثال الخير وتأثيرات إدراكه في تشخيص الخيرات والإيجابيات، فهو لا يقصد بذلك أن الفنون والمهارات (التخن) منوطة بمثال الخير، أو أنه بوسعها إرشادنا إلى مثال الخير. إنه يميّز تمييزًا أساسيًّا بين العلم بالخير والعلم بالتخن والمهارات، ورأيه في ذلك متطابق مع ما يراه أرسطو، مع أنه لا يرى تحقق هذه الأمور ممكنًا على صعيد الفضائل الاجتماعية دون إرشادات مثال الخير، وخصوصًا فضيلة العدالة وكمال روح الإنسان.

2-2- لمحات أرسطو في نظريته حول العدالة

تحدث أرسطو في كتابه الأخلاقي[1] عن العدالة بشيء من التفصيل قياسًا إلى كتابه السياسي. تعد السعادة نقطة البدء والانطلاق في الحكمة العملية الأرسطية باعتبارها الخير الكامل والأعلى، فالسعادة غاية نهائية، أي إنها ليست مقدمة للظفر بخير آخر، وهي بحد ذاتها خير وصلاح، لا بسبب دلالتها على خير آخر.

يعرّف أرسطو السعادة -وهي الخير النهائي لأعمالنا- بأنها فعالية النفس في التطابق مع الفضيلة[2]، ويضع العدالة على رأس الفضائل التي تحقق السعادة للبشر؛ إذ يقول: «العدالة تشمل كل الفضائل وهي الفضيلة

(1) توجد ثلاثة نصوص أخلاقية تنسب إلى أرسطو طاليس، وأكثرها اعتبارًا من حيث نسبتها إليه هو كتاب أخلاق نيقوماخوس (Nicomachoean Ethics). كان نيقوماخوس ابن أرسطو طاليس، وقد قتل في شبابه في ساحة المعركة. والأثران الآخران: الأخلاق الكبير (Great Ethics)، وأخلاق أدمين (Eudemian Ethics). وأدمين كان من تلامذة أرسطو.

(2) أرسطو طاليس، أخلاق نيقوماخوس، ص28-31، [1097 b].

الكاملة بالمعنى الخاص؛ لأن العمل بالعدل يستدعي استخدام كل الفضائل، والعدالة فضيلة كاملة من حيث إن الإنسان يستطيع تحقيقها لا في نفسه فقط؛ بل وفي علاقته بالآخرين أيضًا[1].

يخصص أرسطو الكتاب الخامس من «أخلاق نيقوماخوس» لإيضاح العدل والظلم، ويصرّح بداية بأن مراد الناس من العدالة ملكة توفر للإنسان القدرة على القيام بأعمال عادلة، فيقوم بتلك الأعمال العادلة. وللعدل والظلم في الوقت نفسه معانٍ عديد[2]. العدالة بالمعنى الأعم (العدالة العامة) في مقابل العدالة بالمعنى الأخص (العدالة الخاصة والجزئية) تشير إلى بعض هذه المعاني المتعددة، يعرّف أرسطو العدل والظلم بالمعنى الأعم كالآتي:

الناس تطلق صفة الظالم أولًا على الإنسان الذي لا يأبه للقانون، وثانيًا على الإنسان الجشع الذي لا يشبع ولا يهتم للتقسيم المتكافئ للمواهب، أي للمساواة بين المواطنين. إذن، العادل أيضًا يجب أن يحترم القوانين، وأن يحترم المساواة بين المواطنين، وهكذا فإن الرجل الخارق للقانون ظالم، والرجل المطيع للقانون عادل. إذن، جميع الأعمال المطابقة للقانون عادلة بالمعنى الأعم، وكل عمل يشرّعه الشارع له اعتباره القانوني، ونحن نقول إن كل هذه الأعمال عادلة[3].

ولا شكّ في أن أرسطو يعلم أن القوانين لم توضع في كل مكان وفي جميع الحالات لتأمين سعادة الأفراد وسعادة المجتمع، ومن المحتمل أن تشرع القوانين أحيانًا لصالح الأشراف أو جماعة خاصة؛ وعليه، إذا جرى

---

(1) المصدر نفسه، ص168، [a 1130].

(2) المصدر نفسه، ص163 و165، [a 1129].

(3) المصدر نفسه، ص165 و167، [a 1129].

التساهل في تنظيم القوانين فلن تكون النتائج محمودة[1]. إن تعريف أرسطو للعدالة -بالمعنى الأعم- بأنها مراعاة القانون مع احتمال وقوع التساهل في تشريع القوانين، مضافًا إلى اعتبارها أشرف الفضائل والفضيلة الكاملة والشاملة لكل الفضائل، ينمّ عن وجود فكرة مسبقة أو قبلية تمنع من وقوع تساهل أو خلل في تنظيم القوانين التي شرّعت لغرض تأمين سعادة الأفراد والمجتمع، وأخذت فيها جميع الخيرات والإيجابيات بالاعتبار، وهكذا نرى أنه لم يعتبر العدالة بهذا المعنى جزءًا من الفضيلة الأخلاقية؛ بل اعتبرها «الفضيلة كلها»[2]. إذن، هو يفترض أن كل الفضائل اللازمة لسعادة الفرد والمجتمع مدرجة ضمن تلك القوانين.

العدالة بالمعنى الأعم (العدالة العامة)، وهي إطاعة القانون والعمل، لا تقبل التقسيم، لكن العدالة بالمعنى الأخص (العدالة الخاصة والجزئية)، وهي حالة متعددة ولها الكثير من التجليات والصور، تقبل التقسيم. أما الظلم الخاص والعدالة الخاصة فمع أنهما مصداقان لعدم الاكتراث للقانون وإطاعة القانون، إلّا أنهما ليسا كذلك بالضبط، والعلاقة القائمة بينهما هي علاقة الجزء والكل، أو الجزئي والكلي، ولكن لا يمكن اعتبار أيّ خرق للقانون تمييزًا وعدم احترام للمساواة. إذن، ثمة مصاديق متعددة للظلم والعدل تشكل الظلم والعدل بالمعنى الأخص، وهي ليست خارج عنواني الظلم والعدل بالمعنى الأعم.

يصنف أرسطو العدالة بالمعنى الأخص إلى صنفين هما العدالة التوزيعية (distributive) والعدالة التصحيحية (تنظيمية أو إصلاحية = retributive)، ويقسّم العدالة التصحيحية إلى قسمين:

---

(1) المصدر نفسه، ص167.

(2) المصدر نفسه، ص168، [1130 a].

العدالة التوزيعية نوع من العدالة بالمعنى الأخص التي يظهر تأثيرها في توزيع المفاخر والأمجاد والأموال وسائر الأشياء بين المواطنين الذين لهم نصيبهم في النظام السياسي للمجتمع؛ إذ قد يكون لشخص نصيب مساوٍ أو غير مساوٍ لنصيب الآخرين، والنوع الآخر هو العدالة التصحيحية، هذا النوع من العدالة يؤدي دور المصحح في المعاملات والعلاقات بين أفراد المجتمع. وتنقسم العدالة التصحيحية بدورها إلى قسمين؛ إذ إن بعض المعاملات حرة واختيارية وبعضها غير اختيارية[1].

العلاقة بين العدالة والمساواة تمثل البحث المهم لأرسطو حول العدالة التوزيعية، فهو يرى أن العدالة التوزيعية تتمظهر في التناغم مع المساواة الموجودة بين الأشخاص والأشياء التي يجب أن توزّع وتقسّم. الممارسة أو العمل العادل من وجهة نظره يستلزم على الأقل أربعة عناصر؛ لأن كل توزيع يحصل بين فردين على الأقل، وكل فرد ينال نصيبًا يُوزَّع، المساواة وعدم المساواة في نصيب كل فرد تابع للمساواة وعدم المساواة بين الفردين وبما يتناسب معهما؛ لأن العلاقة الموجودة بين الأشياء موجودة أيضًا بين الأفراد، وإذا لم يكن الأشخاص متساوين، فلن يستطيعوا الحصول على أشياء متساوية، فأصل كل النزاعات والمعارك، كما يعتقد أرسطو، هو عدم مراعاة هذا التناسب، أو أن يحصل الأفراد المتكافئون على أسهم غير متكافئة، أو أن يحصل الأشخاص غير المتساوين على أسهم متساوية من الأشياء. ومفهوم «الاستحقاق» يؤيد هذه الفكرة؛ إذ كما يقول أرسطو: «يعتقد الجميع أن العدالة في التوزيع يجب أن تقوم على أساس الاستحقاق، إذن فالعدالة هي مراعاة التناسب، وأن يجري التعامل مع المتساوين بشكل متساوٍ، ومع غير المتساوين بشكل غير متساوٍ، وأن

(1) المصدر نفسه، ص172، [a 1131].

توزّع المواهب والإمكانات بما يتناسب والتساوي وعدم التساوي بين الأشخاص»[1].

يذهب أرسطو إلى وجود عنصر التساوي في العدالة التصحيحية أيضًا، مع فارق أنه في العدالة التوزيعية يطرح موضوع «التناسب الهندسي»، أما في العلاقات المعاملاتية بين الأفراد (العدالة التصحيحية) فيطرح «التناسب العددي»، وعلى سبيل المثال فإنه حينما يصيب الإنسان إنسانًا آخر بضرر، فإنه يجب على القاضي طبقًا للعدالة التصحيحية أن يعمل على تعويض الخسارة، دون الأخذ بالاعتبار خصوصيات الطرفين ووضعهما، وأنهما متساويان من جميع الجهات أم غير متساويين؛ بل يجب تعويض حجم الخسارة وتصحيح الظلم وجبره بدفعها.

موضوع الاستحقاق، التابع للتناسبات وخصوصيات الأشخاص والحالات، لا يؤخذ هنا بالاعتبار، فالقاضي يعاقب الزاني سواء أكان إنسانًا صالحًا أم طالحًا. يرى أرسطو أن العدالة التصحيحية إنما تتحقق بتعيين حد وسط، ففي الربح والخسارة مثلاً، القاضي العادل هو الذي يقيم المساواة والحد الوسط ويعيده إلى نصابه، ويرجع التناسب العددي للربح والخسارة إلى حالته الطبيعية، والأمر في ذلك أشبه بشخص يقسم خطًّا إلى نصفين متساويين، وإذا وجد أحد القسمين أطول من الثاني اقتطع منه ليضيف إلى الخط الأقصر؛ وعليه، فإن العدالة هي الحد الوسط بين الخط الأكبر والخط الأصغر طبقًا للتناسب العددي[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص173ـ174، [1131 a].

(2) المصدر نفسه.

يوضح أرسطو أن مفردة العدالة (dikaion) في اليونانية نابعة من التقسيم إلى قسمين (dicha) ويسمّى القاضي ديكاستس (dikastes) وكأنه يقسم الأشياء إلى نصفين (dikaste).

العدالة التوزيعية نوع من العدالة بالمعنى الأخص التي يظهر تأثيرها في توزيع المفاخر والأمجاد والأموال وسائر الأشياء بين المواطنين الذين لهم نصيبهم في النظام السياسي للمجتمع؛ إذ قد يكون لشخص نصيب مساوٍ أو غير مساوٍ لنصيب الآخرين، والنوع الآخر هو العدالة التصحيحية، هذا النوع من العدالة يؤدي دور المصحح في المعاملات والعلاقات بين أفراد المجتمع. وتنقسم العدالة التصحيحية بدورها إلى قسمين؛ إذ إن بعض المعاملات حرة واختيارية وبعضها غير اختيارية[1].

العلاقة بين العدالة والمساواة تمثل البحث المهم لأرسطو حول العدالة التوزيعية، فهو يرى أن العدالة التوزيعية تتمظهر في التناغم مع المساواة الموجودة بين الأشخاص والأشياء التي يجب أن توزّع وتقسّم. الممارسة أو العمل العادل من وجهة نظره يستلزم على الأقل أربعة عناصر؛ لأن كل توزيع يحصل بين فردين على الأقل، وكل فرد ينال نصيبًا يُوزَّع، المساواة وعدم المساواة في نصيب كل فرد تابع للمساواة وعدم المساواة بين الفردين وبما يتناسب معهما؛ لأن العلاقة الموجودة بين الأشياء موجودة أيضًا بين الأفراد، وإذا لم يكن الأشخاص متساوين، فلن يستطيعوا الحصول على أشياء متساوية، فأصل كل النزاعات والمعارك، كما يعتقد أرسطو، هو عدم مراعاة هذا التناسب، أو أن يحصل الأفراد المتكافئون على أسهم غير متكافئة، أو أن يحصل الأشخاص غير المتساوين على أسهم متساوية من الأشياء. ومفهوم «الاستحقاق» يؤيد هذه الفكرة؛ إذ كما يقول أرسطو: «يعتقد الجميع أن العدالة في التوزيع يجب أن تقوم على أساس الاستحقاق، إذن فالعدالة هي مراعاة التناسب، وأن يجري التعامل مع المتساوين بشكل متساوٍ، ومع غير المتساوين بشكل غير متساوٍ، وأن

(1) المصدر نفسه، ص172، [1131 a].

توزّع المواهب والإمكانات بما يتناسب والتساوي وعدم التساوي بين الأشخاص»[1].

يذهب أرسطو إلى وجود عنصر التساوي في العدالة التصحيحية أيضًا، مع فارق أنه في العدالة التوزيعية يطرح موضوع «التناسب الهندسي»، أما في العلاقات المعاملاتية بين الأفراد (العدالة التصحيحية) فيطرح «التناسب العددي»، وعلى سبيل المثال فإنه حينما يصيب الإنسان إنسانًا آخر بضرر، فإنه يجب على القاضي طبقًا للعدالة التصحيحية أن يعمل على تعويض الخسارة، دون الأخذ بالاعتبار خصوصيات الطرفين ووضعهما، وأنهما متساويان من جميع الجهات أم غير متساويين؛ بل يجب تعويض حجم الخسارة وتصحيح الظلم وجبره بدفعها.

موضوع الاستحقاق، التابع للتناسبات وخصوصيات الأشخاص والحالات، لا يؤخذ هنا بالاعتبار، فالقاضي يعاقب الزاني سواء أكان إنسانًا صالحًا أم طالحًا. يرى أرسطو أن العدالة التصحيحية إنما تتحقق بتعيين حد وسط، ففي الربح والخسارة مثلاً، القاضي العادل هو الذي يقيم المساواة والحد الوسط ويعيده إلى نصابه، ويرجع التناسب العددي للربح والخسارة إلى حالته الطبيعية، والأمر في ذلك أشبه بشخص يقسم خطًا إلى نصفين متساويين، وإذا وجد أحد القسمين أطول من الثاني اقتطع منه ليضيف إلى الخط الأقصر؛ وعليه، فإن العدالة هي الحد الوسط بين الخط الأكبر والخط الأصغر طبقًا للتناسب العددي[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص173_174، [a 1131].

(2) المصدر نفسه.

يوضح أرسطو أن مفردة العدالة (dikaion) في اليونانية نابعة من التقسيم إلى قسمين (dicha) ويسمّى القاضي ديكاستس (dikastes) وكأنه يقسم الأشياء إلى نصفين (dikaste).

يرى أرسطو أن كل فضيلة هي حد وسط بين رذيلتين إحداهما إفراط والثانية تفريط؛ لذا نواجه في كل مصاديق العدالة (الخاصة) ظاهرة مراعاة الحد الوسط، والشخص العادل هو في الواقع من يراعي بدقة الحد الوسط بين رذيلتين، وإذا كانت العدالة هي مراعاة الحد الوسط، يُطرح السؤال: ما الحد الوسط الذي تمثله العدالة نفسها، وبين أيّ إفراط وتفريط يقع هذا الحد؟ العدالة في رأي أرسطو هي الحد الوسط بين ارتكاب الظلم وتحمّل الظلم، فأحد هذين تجاوز للمقدار والحدّ الصحيح، والثاني الاضطرار للقبول بأقل قدر من المقدار الصحيح. العدالة حد وسط، ولكن ليست كالفضائل الأخلاقية الأخرى مثل العفة والشجاعة؛ إذ هي بنفسها تعيّن الحدَّ الوسط. العدالة فضيلة يختار الرجل العادل بسببها العمل العادل ويطبّقه[1].

يؤكد أرسطو على أن للعدالة أشكالًا متنوعة، وعدالة الأب تجاه أولاده، وعدالة السيد إزاء عبيده، ليست من سنخ العدالة التي ناقشناها لحد الآن؛ لأن الولد ما لم يصل إلى سن معينه يبقى كجزء من وجود الأب، ولأن أحدًا لا يصيب نفسه بضرر عامدًا، فلن يكون للظلم هنا من معنى. وفي ما يتعلّق بعدالة السيد مع عبيده، يذهب أرسطو إلى الرأي ذاته، فمفهوم الظلم والعدل الاجتماعي لا يصدق على هذه الحالة، لأن العدالة الاجتماعية مبتنية على القانون، وتصدق على الناس الذين يكون للقانون بينهم مكانًا بحسب الطبيعة، وهؤلاء هم من لهم نصيب متساوٍ في أن يديروا أو يُداروا، أما بين الولد وأبيه والسيد وعبده فلا مجال لمثل هذا التساوي[2].

يرى أرسطو أن جزءًا من العدالة الاجتماعية طبيعي، بينما الجزء الآخر قانوني، وللعدالة الطبيعية (الحقوق الطبيعية) درجة واحدة من القوة والسلطة في كل مكان، ولا صلة لها بموافقة البشر أو معارضتهم. ولكن

---

(1) المصدر نفسه، ص183، [a 1133].

(2) المصدر نفسه، ص187، [b 1134].

في خصوص العدالة القانونية قد تتغير المقررات، ولكن بعد أن توضع المقررات والضوابط تكون مُلزمة[1].

لأرسطو إشارات ذكرها عن مقولة العدالة في كتاب «السياسة» أيضًا وخاصة في الكتاب الثالث. إنه يعتقد أن للبشر في كل الأحوال تصورهم عن العدالة، بيد أن تصورهم ليس كاملًا، فهم عاجزون عن التعبير عن كيفية العدالة المطلقة. وهو بتعريفه للعدالة بأنها «السلوك مع المتساوين بنحو متساو، ومع غير المتساوين بشكل غير متساو» يذهب إلى أن أصحاب الفكرٍ السياسي المختلف أوفياء لهذا التعريفٍ على الصعيد العملي؛ لأن أنصار النزعة القبْلية الذين يعتقدون أن الأثرياء لهم حق الحكم بفضل ما لهم من ثروة، ويرون عدم المساواة هذا (في السلطة السياسية) عين العدالة، وأنصار الديمقراطية الذين يرون أن الحكم من حق الفقراء والمحرومين، ذاهبين بذلك إلى نوع من المساواة السياسية، كلاهما على صواب في ما يخص متقضى العدالة على نحو العموم، فهذان الفريقان لا يختلفان في باب العدالة حول الأشياء، لكنهما يختلفان في باب العدالة حول الأشخاص. ويعتقد أرسطو أن الاختلاف يعود إلى أمرين:

أ- قد تكون آراء الناس وأحكامهم حول مصالحهم غير صحيحة، وكلا الفريقين له آراؤه وأحكامه حول نفسه، وأحدهما يرى الثروة عاملًا للتفوق (إيجاد عدم المساواة وبالتالي إيجاد الاستحقاق)، والثاني يجعل الحرية (تساوي البشر في الحرية) عاملًا وسببًا للتساوي (الاستحقاق المتساوي بين البشر).

ب- كلا الفريقين يعتبر إدراكه المحدود والنسبي للعدالة حقيقة مطلقة. القبْليون مثلًا يجعلون التفوق في الثروة عامل تفوق في جميع

(1) المصدر نفسه.

المجالات، والديمقراطيون يجعلون المساواة في الحرية منطلقًا للمساواة في الميادين كافة. بينما يرى أرسطو أن كلا الفريقين غافل عن «هدف المجتمع السياسي»[1].

هنا يشير أرسطو إلى بحث مهم، وهو وجود صلة بين إدراكنا للعدالة الاجتماعية والهدف من تشكيل المجتمع السياسي، فإذا اجتمع الأفراد حول بعضهم من أجل الثروة والاستزادة من المال، كالذين يؤسسون شركة مالية، فمن الطبيعي أن يتمتع الأفراد ذوو الثروة والسهم المالي الأكثر في هذه الشركة المالية بمكانة ودخل أكثر وأفضل، فالفئوية كنظام سياسي قائمة على مثل هذا المنطق.

ولكن من وجهة نظر أرسطو، فإن هدف المجتمع السياسي ليس الحياة فقط؛ بل «الحياة الأفضل». وليس هدف المجتمع السياسي إقامة اتحاد عسكري حيال أخطار محتملة، أو الاهتمام بشؤون مختلفة من قبيل التجارة؛ وعليه، فإن الذين يفكرون في حياة أفضل ينشدون حسن إدارة الحكومة والمجتمع، ويولون أهمية للحسن والقبح والعيب والكمال الاجتماعي للأفراد. فإذا لم يشأ المجتمع السياسي أن يكون اسمًا دون مسمّى، فيجب أن يحترم الفضيلة، وإلّا لن يكون سوى اتحاد أو حلف بسيط. في مثل هذا التصور سيكون القانون معاهدة بسيطة، الغاية منها إلزام الأفراد بالوفاء بعهودهم، لا إعداد وتخريج مواطنين عادلين صالحين، وإذا كان هدف المجتمع السياسي سعادة الأفراد وحياتهم الأفضل، فستكون كل المنظمات الاجتماعية (المحافل العائلية، والاتحادات، والمراسم الدينية، وأنواع التسلية الاجتماعية، وما إلى ذلك) وسائل من أجل الوصول إلى هذا الهدف. من جهة أخرى، فإن تساوي الأفراد في هذه الحالة لن يكون مطلقًا؛ بل سيكون مقيدًا بما يتناسب وإسهامهم في خدمة المجتمع، فالذين

---

(1) أرسطو طاليس، السياسة، ص122، [a 1280].

يساهمون في التعاونين الاجتماعي والسياسي أكثر ويمارسون دورًا أكبر وأهم في تحقيق الهدف الأصلي للمجتمع السياسي، ينبغي أن يكون لهم نصيب أكبر في نظام الحكم والدولة؛ لأنهم أفراد أعظم فضيلة؛ وبالتالي، فإن الثروة، والقبيلة، والحرية أو المساواة في الحرية، أمورٌ لا تشكّل معيارًا عادلًا لنصيب الأفراد من الحكم والدولة[1].

يهتم أرسطو اهتمامًا خاصًا بمكانة الفلسفة السياسية في فكرة العدالة الاجتماعية، والحقيقة أنه ينيط قضية الاستحقاقات وتناسب المساواة في الأشخاص بالفلسفة السياسية؛ حيث يقول:

«غاية كل العلوم والفنون هو الخير والحسن، والعلم السياسي الذي هو أرقى وأفضل من كل العلوم الأخرى، هو أفضل الخيرات وأسماها. في السياسة ليس الحسن سوى العدالة التي يرتبط بها صلاح العامة من الناس. لقد أجمع الناس على أن العدالة تنبع من المساواة، وكلهم كذلك يوافقون الأبحاث الفلسفية التي تحتوي أحكامًا حول الأخلاقيات، ويعتقدون أن العدالة تشمل الأفراد وأشياءهم، وبهذا يجب أن يحصل الأفراد المتساوون على أشياء متساوية. ولكن في أيّ خصوصيات تظهر المساواة وعدم المساواة؟ هذه القضية تنطوي على مشكلات يحتاج حلها إلى فلسفة سياسية»[2].

النقطة الأخيرة هي أنه لو كان يجب إحراز المناصب الحكومية بشكل مشوب بالتمييز، بمعنى أن الذين يتولون هذه المواقع يجب أن تكون فيهم خصوصيات فائقة، وبسبب هذه الخصوصيات فإنهم يستحقون هذه المناصب والإمكانات، فإن التمتع بالفضيلة من وجهة نظر أرسطو هو أيضًا

(1) المصدر نفسه، ص123-126، [1281 b، 1280 b].

(2) المصدر نفسه، ص132، [1282 a].

مسوّغ لإحراز المناصب، وخصوصًا فضيلة العدالة وهي فضيلة اجتماعية ومصدر كل الفضائل الأخرى[1].

2_3_ تقييم نظرية العدالة عند أرسطو ونقدها

عرضنا في ما سبق دراسة مختصرة حول معنى العدالة وماهيتها وارتباطها بالمساواة وصلتها بالنزعة القانونية، وكما عرضنا أقسام العدالة حسب رأي أرسطو، وفي ما يأتي سنناقش التراث الفكري لأرسطو في هذا المجال بشكل مختصر:

1_ بناء على الرأي المشهور لأرسطو في نظرية الحدّ الوسط (the mean theory وباليونانية: mesotes) تعدّ كل فضيلة حدًّا وسطًا بين رذيلتين؛ إحداهما إفراط والأخرى تفريط. من جهة أخرى، يوحّد أرسطو في شرحه لحقيقة السعادة بينها وبين الفضيلة، بمعنى أن سعادة الإنسان رهن بتحقق الفضائل، وكل الفضائل نابعة من فضيلة العدالة.

إن النظر إلى الفضائل والقيم الأخلاقية على أساس نظرية الحد الوسط، وبنظرة هندسية وكمية، بوصفها نقطة وسيطة بين الإفراط والتفريط، يجعلنا نواجه جملة من الإشكالات: الإشكال الأول أن النظرة الكمية إلى القيم الأخلاقية ـوهي بحق أمور كيفية تتعلق بالمعايير والضوابط (norms)ـ هي نظرة غير صحيحة وغير مقبولة. فالفضيلة والرذيلة، والحسن والقبح، والصحة وعدم الصحة، محمولات ومضامين قيمية وأخلاقية تستلزم في داخلها وقوع عمل محبّذ أو غير محبّذ، وهذه المحبّذات وغير المحبّذات، أو اليجب واللايجب هي التي تعيّن القيم والضوابط السلوكية، وهي ليست أمورًا كمية يمكن قياسها بحال من الأحوال (من حيث تعيين حدها الوسط). بعبارة أخرى: عندما نتحدث عن

(1) المصدر نفسه، ص135، [a 1283].

الضوابط والمعايير الأخلاقية والقانونية، عندها يمكننا الحديث عن التطابق أو عدم التطابق، والمخالفة أو عدم المخالفة، أو أنه ثمة أفعال منسجمة مع هذه الضوابط والمعايير القانونية والأخلاقية وثمة أفعال غير منسجمة. أما على صعيد الأفعال، فلا يمكن الاستعانة من الناحية الأخلاقية والقيمية بالمجسّات والمقاييس الكمية، والحال أن نظرية الحد الوسط تنظر إلى الفضيلة والرذيلة بمؤشرات كمية، وكأن علاقة الأفعال بالقيم والاعتبارات الأخلاقية مما يمكن التعبير عنه بمضامين من قبيل قليل جدًّا (تفريط)، وكثير جدًّا (إفراط)، وحد وسط (حالة وسطية مقبولة)، والاختلافات بين الفضيلة (الحد الوسط) وبين الرذيلتين المحيطتين بها يرجع إلى القلة والكثرة واختلاف الدرجات، فهي إذن واقع كمي.

الحقيقة أن صحة سلوك معين أو عدم صحته لا يقبلان التبيين والإيضاح كما هو الحال في القانوني وغير القانوني، والشرعي وغير الشرعي، والخير والشر، فلا يمكن القول إن السلوك إذا كان متطابقًا مع القيمة الأخلاقية أو الشرع أو القانون بهذا المقدار المحدد كان حسنًا وصحيحًا وشرعيًّا، وإذا كان تطابقه أقل أو أكثر من هذا المقدار كان سلوكًا لاأخلاقيًّا وغير قانوني وغير شرعي؛ وبالتالي، فإننا مضطرون لاعتبار أي تعبير كمي حول الأفعال والسلوكيات البشرية بالمعايير الأخلاقية والقانونية، تعبيرًا استعاريًّا. وإذا اعتبرنا نظرية الحد الوسط تعبيرًا استعاريًّا لواقع الفضائل والرذائل الأخلاقية، فلن يكون ثمة مكان للثلاثية الكمية (قليل جدًّا، وكثير جدًّا، والحد الوسط) في حدود الواقع والحقيقة، ويجب الاستعاضة عن ذلك بثنائيات كيفية من قبيل الصحيح وغير الصحيح، والخير والشر، والحُسْن والقبح؛ مما يُعرف على أساس التطابق أو عدم التطابق مع القيم والمؤشرات الأخلاقية.

بناء على ما ذكرناه، فإنه يبدو أن الخطأ في نظرية الحد الوسط، أنها تطرح انسجام سلوك معين (سلوك عادل أو فعل على أساس الفضيلة

والحد الوسط) مصحوبًا بعدم انسجام سلوكين آخرين مع القيم الأخلاقية -سلوكيات تمثل الإفراط والتفريط والحد الوسط- من دون إشارة إلى تعدد القيم والمعايير التي تؤدي دورها في نسبة هذه الأفعال الثلاثة إلى التطابق أو عدم التطابق مع الضوابط والقيم الأخلاقية. وكأنه توجد قيمة ومعيارًا واحدًا، والحال أن ثمة ثلاثة معايير ومؤشرات متنوعة، والمسافة الكمية الفاصلة بين هذه الأفعال الثلاثة وذلك المعيار الأخلاقي هي السبب في اتصاف ذلكم الفعلين بالرذيلة، واتصاف هذا بالفضيلة.

الإشكال الآخر هو أن نظرية الحد الوسط لا تجيب عن الأسئلة المتعلقة بظروف التعارض بين القيم الأخلاقية، وتنظر إلى العمل الأخلاقي باعتباره عملًا بسيطًا جدًّا، وكأننا نواجه دومًا حالات إفراط وتفريط تختص بمعيار معين، وإذا راعينا الحد الوسط نكون من أصحاب الفضيلة، أما إذا مال عملنا إلى الإفراط أو التفريط نكون قد سقطنا في الرذيلة[1].

يصرّح أرسطو في كتابه «الأخلاق» بأن لكل أمرين كميين قابلين للتقسيم، حدّين وسطيّين، الأول هو الحد الوسط لذلك الشيء لنفسه، والثاني هو الحد الوسط لذلك الشيء لنا:

«لكل مقدار يقبل القسمة حدٌّ أقل وأكثر، لنفسه ولنا، والتساوي هو الحد الوسط بين الأكثر والأقل. إنني اعتبر الحد الوسط للشيء نقطة تفصلها مسافتان متساويتان من الجهتين المحاذيتين للشيء، وهذه النقطة (الحد الوسط في نفسه أو لنفسه) واحدة وهي نفسها بالنسبة إلى البشر كلهم، لكن الحد الوسط الصحيح بالنسبة إلينا هو الذي لا يكون كثيرًا ولا قليلًا، وهذا ليس بشيء واحد لكل البشر والأفراد. إذا كان الطعام بالنسبة إلى شخص كثيرًا بمقدار عشر وحدات وقليلًا بمقدار وحدتين اثنتين، فإن أستاذ الرياضة لن يقرر له بسهولة مقدار ست وحدات (كحد وسط في نفسه

(1) Hans Kelsen, **What Is Justice.**

بين الاثنين والعشرة)؛ لأن هذا المقدار قد يكون هو أيضًا كثيرًا أو قليلًا بالنسبة إلى ذلك الشخص»[1].

هنا يطرح سؤال يتعلق بالفضائل الأخلاقية والفعل العادل، فهل يجب مراعاة الحد الوسط في نفسه أم الحدّ الوسط بالنسبة إلى كل شخص من الأشخاص؟ هذا طبعًا بغض النظر عن الإشكال الأول الذي يرفض أساسًا التصور الكمي للحد الوسط في المقولات القيمية والأخلاقية، وطبقًا له يفقد كلا النوعين من الحد الوسط الكمي قيمته وأهميته في إطار القيم والأخلاق.

الواقع أن تشخيص الحد الوسط لنفسه في الأخلاق والفضائل غير ممكن بالمعنى الدقيق للكلمة، وفتح باب النقاش حول «الحد الوسط لنا» يؤدي إلى إطلاق سلوكيات باسم الفضيلة (من قبيل السلوك العادل) بحسب الاستيعاب الأخلاقي للفرد والأوضـاع المحيطة به؛ وبالتالي، ستعاني أحكامنا القيمية والأخلاقية من نوع من النسبية، وبالطبع فإن هذه النسبية لا تتعلق بأصل الحكم الأخلاقي والفضيلة، إنما تتعلق بمصاديقه وبالأحكام الجزئية الخاصة بسلوكيات الأفراد. مثلًا الفعل الذي يقوم به الشخص «أ» قد يكون عادلًا أو شجاعًا أو عفيفًا، لكن الفعل نفسه حين يصدر من الشخص «ب» قد لا يكون كذلك؛ لأن الحدّ الوسط الخاص به قد يختلف عن الشخص «أ».

الإشكال الآخـر في نظرية الحد الوسط يرتبط بعدم انطباق هذه الضابطة الكمية على فضيلة العدالة نفسها؛ إذ يرى أرسطو أن العدالة هي الحد الوسط بين تقبّل الظلم وبين ممارسته، ومن الواضح أن ممارسة الظلم وتقبّله هما حالتنان غير منفصلتين عن بعضهما تمامًا، ولا تعدان جانبين

---

(1) أرسطو طاليس، أخلاق نيقوماخوس، ص63_64، [a 1106].

لشيء واحد أحدهما الأكثر والآخر هو الأقل. بمعنى أن المسألة هنا ليست مسألة ظلم كثير وظلم قليل بحيث يمثلان الإفراط والتفريط، فتكون العدالة الحد الوسط في ممارسة الظلم، إنما يجعل أرسطو العدالة حالة وسطية بين ممارسة الظلم وتقبّل الظلم، وهما شيئان مختلفان تمامًا.

2ـ لا شكّ في أن ما ذكره أرسطو حول المساواة والعدالة صحيح تمامًا، فلا شكّ في أنه لا ينبغي أن تفرض العدالة التوزيعية بتوزيع مقادير وأسهم متساوية من الإمكانيات والمواهب بين الأفراد (المساواة المطلقة)، كما إنّ الضابطة التي يطرحها أرسطو للعدالة بأنها السلوك مع المتساوين بنحو متساوٍ، والسلوك مع غير المتساوين بنحو غير متساوٍ، فينال كل شخص بقدر استحقاقه، هي أيضًا فكرة صحيحة وناضجة، بيد أن هذا المعيار يوفر مؤشرًا للعدالة الصورية والقالبية (formal) ولا يخوض في مضمون العدالة.

وقد ذكرنا أن السؤال المهم والأساسي في البحث حول العدالة الاجتماعية والعدالة التوزيعية هو: أنه كيف يمكن تحديد استحقاق الأفراد، وكيف ندرك ما هي الأمور التي يتساوى الناس فيها، وما هي الأمور التي لا يتساوون فيها؟ وإذا سلّمنا بأنه لو كان الشخصان «أ» و«ب» غير متساويين، فيجب التعامل معهما بنحو غير متساوٍ، ولكن كيف يمكن الاستنتاج بأنهما غير متساويين حقًّا، وكيف نجزم بأنهما لا يستحقا أن يُعطيا مقدارًا متساويًا من المال، وهل عدم التساوي يكون على مستوى المكانة الاجتماعية أو على مستوى التمتع بالخدمات أو المكافآت الاقتصادية؟ وما هو المعيار الذي يحدّد الإمكانيات، والمواهب، والجهود، والمسؤوليات، والوظائف، والمساواة أو عدم المساواة بين الأفراد والشرائح الاجتماعية؟ أما معيار أرسطو وتعريفه لمحتوى العدالة التوزيعية، فلا يشير إلّا إلى البعد الشكلي منها، فيقول إن العدالة هي استحقاقات الأفراد، وعدم تجاهل الفوارق في

هذه الاستحقاقات، فينال كل شخص ما يستحقه. هذا معيار صحيح، لكنه في الوقت ذاته لا يستجيب إلّا للبعد الصوري من العدالة الاجتماعية.

3- يبدو أن أرسطو يحيل عملية تشخيص الاستحقاقات إلى القانون، وبهذا يعرّف العدالة بالمعنى الأعم بأنها مراعاة القوانين، والظلم بأنه عدم احترام القوانين. الصورة غير المدروسة لهذا البيان لها تالٍ فاسد خطير مفاده أن كل قانون وضعي وكل سلطة تأسست وفقه ستكتسب الشرعية الأخلاقية باعتبارها أمرًا عادلًا، فالقانون الموجود هو معيار العدالة ومؤشرها.

الصورة غير المدروسة لهذه العلاقة ليست هي يقينًا ما قصده أرسطو؛ إذ قلنا إنه لا يرى أن القوانين قد وضعت في كل مكان وفي كل الحالات بهدف تأمين السعادة للأفراد والمجتمع، فقد توضع القوانين في بعض الحالات لصالح الأشراف والنبلاء أو لصالح جماعة خاصة، وبذلك يحتمل أرسطو أن يقع التساهل والخلل في وضع القوانين إلى حدٍّ كبير[1].

على كل حال، فإن المشكلة هي أن أرسطو يربط بين العدالة الاجتماعية وبين القانون والدولة باعتبارها منفذ القانون، لكنه لا يحدد النظم القانونية التي تضمن العدالة. والأفكار الكلية من قبيل أن القانون لم يُشرّع بطريقة متساهلة أو لصالح فئة معينة، أو أنه شُرّع من أجل تأمين سعادة الأفراد، هي أفكار لا تُعالج المشكلة؛ إذ بوسع أي قانون وضعي الادعاء بأنه يرنو إلى تأمين السعادة وليس فيه أي خلل أو تساهل. إننا بحاجة لأن تكون لدينا ضوابط لنحكم بين الأنظمة القانونية المتنافسة في ما يخص عدالتها وصحة مضامينها، ونقيّم نظمها في الاستحقاقات والمساواة وعدم المساواة وفق معايير العدالة المضمونية. وأفكار أرسطو لا تساعدنا بشيء في هذا الحيّز المهم.

---

(1) المصدر نفسه، ص127.

3ـ نظرية العدالة عند الفارابي

أبو نصر محمد بن محمد الفارابي (ت 339هـ.ق) فيلسوف مسلم ومفكر كبير استلهم التعاليم الدينية واقتطف من عناقيد الحكمة اليونانية، وكان له إسهام كبير في الفلسفة الإسلامية، لا سيما الفكر السياسي الإسلامي. كتاباته في طبيعة العدالة والعدالة الاجتماعية أقل بكثير من حجم كتاباته السياسية، على الرغم من رسائله وكتبه العديدة حول الفلسفة السياسية وعلم المدن، التي ميّزته تمامًا عن الفلاسفة المسلمين من بعده، فقد خصّص صفحات قليلة جدًّا لمناقشة ماهية العدالة الاجتماعية ومحتواها. وقبل دراسة مضمون آرائه حول العدالة من المناسب أن نراجع بعض النقاط حول فلسفته السياسية.

أشرنا في الفصل الأول من هذا الكتاب إلى أن بالإمكان تقسيم الباحثين في الحكمة العملية تقسيمًا كليًّا إلى جماعتين أصليتين: الجماعة هم الوظيفيون (deontologist) الذين يعتقدون أن تشخيص ما هو صحيح ينبغي أن يتم دون أي تصور للخير والسعادة. على أساس هذا المنحى، يجب أن لا يتقدم أيُّ تصور عن الحياة الصالحة والكمال والسعادة الإنسانية (الإنسان الصالح) على تشخيص ما هو صحيح؛ وعليه، فإن تشخيص حقوق الأفراد وواجباتهم، وماهية أصول العدالة، وضرورات النظامين الاجتماعي والسياسي يجب أن يحصل كله دون تصورات للخير والصلاح والسعادة.

في المقابل ثمة جماعة لهم اهتمام خاص بغايات الحياة الفردية والاجتماعية، ويعتقدون بأن ما يمثل الخير الواقعي والحقيقي للإنسان يجب أن يكون منطلقًا لتشخيص الأمور الصحيحة الواجبة، ولا يمكن تشخيص الأمور الصحيحة والعادلة والواجبات دون تصور واضح عن الغايات والخيرات الواقعية في حياة البشر، يسمّى أصحاب هذه الرؤية «الغائيين» (teleologist).

ومن الواضح أن أبا نصر الفارابي من الجماعة الثانية، وآثاره في الحكمة العملية عمومًا وفي مجال السياسة وعلم المدن على وجه الخصوص، لها مثل هذا المنحى. إنه كأسلافه الفكريين (أرسطو وأفلاطون) يولي اهتمامًا مميزًا للفضيلة والخير. يذهب دانلوپ المترجم الإنجليزي لكتاب «فصول المدني»[1] إلى أن هذه الخصوصية هي المسألة المحورية في فلسفة الفارابي وغاية المجتمع السياسي من وجهة نظره، ويكتب في مقدمة هذا الكتاب:

«في هذا الكتاب وأعماله الأهم مثل «تحصيل السعادة»، و«السياسة المدنية»، و«آراء أهل المدينة الفاضلة»، يتطرق الفارابي لقضية واقعية هي من وجهة نظره القضية المحورية في الفلسفة، أي «غاية المجتمع السياسي»، وشاهده على ذلك عودته المتكررة لهذه القضية. يستلهم في هذه الآثار من فلسفة أفلاطون، فيصرح بأن غاية الاجتماع السياسي هي الخير (good)، أي الفضائل أو الحياة السعيدة الممكنة تحت لواء حاكم (رئيس) يتمتع بالخير والفضائل، وهو الوحيد الذي يتحلى بالقدرة والجدارة على توفير هذه السعادة والخير والفضيلة للمؤتمرين بأوامره»[2].

يعتقد الفارابي أنه إذا شُيّدَ المجتمع السياسي والدولة على أسس المجتمع الفاضل، فإن بمقدورهما المساعدة على نشر الفضائل بين الناس، وبالتالي وصول أهل المدينة إلى السعادة والفلاح، أما تعريفه

---

(1) كتاب الفصول المنتزعة هو في الواقع النسخة الكاملة لكتاب فصول المدني للفارابي، وما طبع باسم **Fusul Al Madani**، من قبل دانلوپ في عام 1961م في كمبريج كان على أساس النسخة الخطية لـ فصول المدني الموجودة في مكتبة بودليان بجامعة أوكسفورد، وهي نسخة ناقصة من الفصول المنتزعة، أما كتاب الفصول المنتزعة، فهو على أساس نسخة ديار بكر، وهي أكمل نسخة خطية لهذا الكتاب من كتب الفارابي. لمزيد من الإيضاح انظر: أبو نصر الفارابي، الفصول المنتزعة، مقدمة المحقق.

(2) Al-Farabi, **Fusul Al-Madani**, p.8.

للخير والفضيلة والسعادة، فإنه يشبه تصورات أرسطو وأفلاطون، بمعنى أنه يعتبر الفضيلة والسعادة شيئًا محبّذًا منشودًا وخيرًا بنفسه، لا لأنه سبب الوصول إلى شيء آخر[1]. النظرة الغائية للفارابي وتأكيداته على دور الدولة والحكومة وفن السياسة في تحقيق الفضيلة والسعادة والخير الإنساني، يدفعه في بعض كتبه إلى استعارة عملية «العلاج»، فيطرح الحاكم العادل والرئيس الأول في المجتمع الفاضل باعتباره طبيبًا يزيل أوجاع المجتمع وأمراضه، ويحلّ فضائل النفس وحسناتها محل رذائلها وسيئاتها[2].

الربط بين الفضائل الإنسانية والسعادة والخير النهائي للبشر وبين المجتمع والسياسة يميّز أسلوب الفارابي تمامًا عن أهل الترف الفكري وعن الباطنية والمتصوّفة، فهو لا يصرّ على الأخلاق الفردية ولا يطلب العزلة، إنما يطلب الأخلاق في علاقتها بالسياسة، وهو يحذو حذو أرسطو الذي اعتبر علم السياسة -الحكمة العملية- الخير الأعلى والأسمى[3]، ويفضّل في مقام المقارنة بين الأخلاق والسياسة، العلم المدني على علم الأخلاق، ويعتبره بنحو من الأنحاء منظمًا لعلم الأخلاق. يصنف الفارابي في «التنبيه على سبيل السعادة» العلم إلى نظري وعملي، ثم يقسّم العلم العملي إلى أخلاق وسياسة، ويجعل علم الأخلاق مطيعًا لعلم السياسة[4].

السمة الثانية للفكر السياسي عند الفارابي صلته المنطقية بعلم الوجود الفلسفي ومبانيه النظرية. يرى الفارابي أن السياسة جزء من منظومة فلسفية منسجمة، ويعتبر آراءه في «المدينة الفاضلة» نتائج مباشرة لحقائق علم الوجود وعلم الإنسان التي هي ثمرة تأملاته الفلسفية حول الإنسان والعالم.

(1) أبو نصر الفارابي، الفصول المنتزعة، ص96.

(2) كمثال انظر: أبو نصر الفارابي، الفصول المنتزعة، الفصل الأول حتى السادس.

(3) أرسطو طاليس، أخلاق نيقوماخوس، ص13-14، [a 1094].

(4) جواد طباطبائي، أفول الفكر السياسي في إيران، ص133.

بعد هذه المقدمة القصيرة حول خصوصيات الفكرين السياسي والاجتماعي للفارابي، نسلط الضوء على أهم آرائه حول العدالة.

يقسّم الفارابي العدالة في الفصل الستين من «الفصول المنتزعة» إلى أعم وأخص، ومع أن تقسيمه يشبه مصطلحات أرسطو في العدالة أي العدالة العامة والعدالة الخاصة (الأعم والأخص)، إلا أنه يختلف عن تقسيم أرسطو من حيث المحتوى والمضمون. مراد الفارابي من العدالة الأعم أو العامة العمل وفق الفضيلة في العلاقات الاجتماعية والسلوك مع الآخرين؛ وعليه، فإذا كان سلوك الفرد مع الآخرين نابعًا من مراعاة الفضيلة الأخلاقية والإنسانية كان السلوك من مصاديق العدالة والعمل العادل[1]. ولنتذكر أن تأكيد أرسطو في تعريف العدالة العامة (الأعم) كان على القانون ومراعاته واحترامه، بينما يؤكد الفارابي على الفضيلة، الوجه في تسمية هذه العدالة بالعدالة الأعم عدم تأكيدها على فضيلة معينة خاصة، وأنها تشمل كل فضائل.

تُدرَس العدالةُ الخاصة أو الأخص في الفصل الثامن والخمسين من «فصول المنتزعة»، ويوزعها الفارابي إلى قسمين: القسم الأول هو العدالة في توزيع الخيرات وتقسيمها بين أهل المدينة، فلكل واحد من أفراد المدينة الفاضلة نصيبه في «الخيرات المشتركة» من مال، وثروة، وكرامة إنسانية، ومنزلة أو مرتبة اجتماعية وما إلى ذلك من الأمور المشتركة التي يجب أن تقسّم بينهم على أساس الجدارة والاستحقاق، وإذا نال أحد أقل أو أكثر وقع اللاعدل أو الجور، إذا نال الفرد أقل من نصيبه يكون قد وقع عليه الظلم والجور، وإذا نال أكثر من نصيبه، وقع الظلم على أهل المدينة. ومن

---

(1) أبو نصر الفارابي، الفصول المنتزعة، الفصل 64، ص74.

زاوية أخرى قد يمكن اعتبار نيل ما دون الاستحقاق ظلمًا يقع على أهل المدينة[1].

حين توزع الأسهم على كل فرد بحسب جدارته، يأتي الدور للقسم الثاني من العدالة الأخص (الخاصة) وهي العدالة في الحفظ. مراد الفارابي من هذا الجزء من العدالة التأكيد على أنه يجب في المجتمع الفاضل السعي لأن لا يفقد الفرد المستحق ما ناله من الخيرات المشتركة بشكل عادل، وأن لا تخرج من يده، إلّا في حال أصاب الفرد أو المجتمع ضرر معين؛ وعليه، فإذا خرج هذا السهم المشروع العادل من يد صاحبه بشكل غير إرادي وبخلاف رغبته ورضاه عن طريق أحوال معينة من قبيل السرقة أو الغصب، كان مقتضى «العدالة الحفظية» أن يعوّض مقدار حقه وخسارته. وعليه، فإن النقطة المعاكسة للعدالة الحفظية هي الظلم الذي يقع عند خروج سهم الفرد من يده من دون تعويض بالمقدار نفسه[2]. طبعًا، لا تقتصر العدالة الحفظية على أن يصل التعويض للفرد نفسه؛ بل يصدق التعويض حتى لو أعطي للمجتمع والمدينة، وهذا يرجع إلى شدة الصلة بين الفرد والمدينة، حتى إن الفارابي، على حدّ رأي بعض، يحتمل أن وقوع أي ظلم في المدينة، حتى لو كان موجّهًا ضد فرد معين، فهو في الواقع ظلم يقع على كل أهل المدينة[3].

لنتذكّر أن أفلاطون يرى العدالة الاجتماعية بأن يقوم كل فرد وكل طبقة اجتماعية فقط بالعمل الذي خلقوا من أجله ويمتلكون موهبته الطبيعية، وكانت النتيجة الطبيعية لهذا المرتكز أن يقوم كل شخص بعمل واحد. ويؤكد الفارابي أيضًا على أن كل فرد في المدينة الفاضلة يجب أن يشتغل بصنعة معينة لا يقوم بغيرها، هذا من دون أن يربط بين هذه الفكرة

---

(1) المصدر نفسه، الفصل 64، ص71.

(2) المصدر نفسه، ص72.

(3) المصدر نفسه، ص73.

وفكرة العدالة، إنما يحيل تأكيداته هذه إلى أسباب تجريبية من قبيل تحسين نتائج الأعمال والمهن، وندرة إمكانية تولي فرد واحد لأعمال عدة[1].

يتحدث الفارابي عن «العدالة الطبيعية» وهي العدالة التي ليس للفضيلة فيها أي دور، والعدالة الطبيعية من أركان المدن غير الفاضلة، وهي مبتنية على قبول «سيادة القانون الطبيعي»، أي قبول أن العدل هو مقتضى طباع الموجودات ونزعاتها. ولأن الموجودات أنانية ولئيمة وتريد تحقيق مصالحها ودفع الأضرار عن نفسها بمقتضى طبيعتها، والإنسان ليس مستثنًى من هذه القاعدة، إذن فالعدالة هي أن يكون كل إنسان بطبعه أنانيًّا يريد الانتصار على الآخرين من أجل بقائه وسعادته.

وبهذا، فالعدل هو التغالب؛ أي أنْ يحاول الأفراد غلبه الأفراد الآخرين والإضرار بهم من أجل بقائهم، ومن أجل تحقيق عزتهم وكرامتهم، ولهم أن يفرضوا على الآخرين الذلة والعبودية، وبالتالي فهم يعدون مثل هذه الممارسات من مقتضيات العدل والفضيلة. ركيزة هذا التصور للعدالة ترجع إلى عدم وجود نظام غائي هادف في عالم الوجود، وسعادة الموجود ذي الإرادة وكماله لا يدوران حول محور الخيرات والإيجابيات والفضائل؛ بل مقتضى الطبع والطبيعة هو الذي يرسم مسار حركة الموجودات ذات الإرادة أو عديمة الإرادة؛ لأن غلبة الآخرين والانتصار عليهم وطلب التفوق والأنانية مقتضى الطبيعة البشرية، فهي إذن عين الحق والعدالة[2].

يجب الاعتراف بأن آراء الفارابي والنقاط التي يذكرها حول العدالة لا ترقى أبدًا لمستوى ثراء وسعة أفكاره حول شتى جوانب المدينة وخصائص المدن الفاضلة وغير الفاضلة. وبعض آرائه ما هي إلا تكرار لأفكار أرسطو

---

(1) المصدر نفسه، الفصل 65، ص75.

(2) أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص153ـ158؛ انظر كذلك: محسن مهاجرنيا، الفكر السياسي للفارابي، ص306ـ311.

عن العدالة مع شيء طفيف من التغيير في العبارات. وعلى سبيل المثال، فإن ما يقوله بشأن العدالة الحفظية قريب جدًّا إلى العدالة التصحيحية عند أرسطو، ولا يوجد في آراء الفارابي حول العدالة التوزيعية شيء جديد مقارنة بآراء أرسطو. يشدّد الفارابي هو الآخر على عنصر الاستحقاق، ويرى أنّ توزيع الخيرات على أساس جدارة كل فرد، عين العدالة، دون أن يخوض في نقاش معايير توزيع الاستحقاقات. بعبارة أخرى: الإشكالات التي أوردناها على آراء أفلاطون وأرسطو حول العدالة التوزيعية، ترد على الفارابي أيضًا، وقد كانت النقطة الرئيسة في نقدنا لهما هي أن القول بإعطاء الحق لكل ذي حق، والتوزيع على أساس الاستحقاقات لا يلبّي سوى البعد الصوري والشكلي للعدالة الاجتماعية، ولا يتطرّق للبعد المضموني لها.

الفصل الثالث
التجريبية في مواجهة العقلانية

مدخل

يختص هذا الفصل بدراسة آراء شخصيتين بارزتين ومؤثرتين أعظم التأثير في تاريخ الفكر الغربي. الأول هو ديفيد هيوم، وهو مفكر أصرّ على تكريس مكانة التجربة في المعرفة البشرية مجافيًّا المعرفة العقلانية أكبر المجافاة. والثاني هو إيمانوئيل كانط، وهو فيلسوف شدّد على دور العقل المحض والتعقّل المحض في حيّز الأخلاق وأصول العدالة، ومثّل في دراستنا هذه الخطاب العقلاني والنزعة العقلية الفلسفية.

ومن الطبيعي أن لا تكون كل نتاجات هذين المفكرين حول العدالة ذات صلة بكل الأبحاث العصرية في هذا الحيّز، ولكن جرى الاهتمام بجوانب مهمّة من تراث هذين المفكرين لا يزال بعضها إلى الآن مهمًّا وذا قيمة.

وقد توقّف كاتب السطور عند أفكار كانط أكثر، وسلّط الأضواء على مزيد من النقاط والجوانب في فلسفته؛ وذلك لأنّه يشكّل اسمًا أكثر حضورًا وإسهامًا في أبحاث العدالة المعاصرة من هيوم؛ ولأنّه بذل مساعيَ أكبر في تنقيح مبانيه ومقدماته الفلسفية والنظرية بخصوص أصول العدالة، وتتسم أفكاره بالعمق والدقة إلى جانب كونها مثيرة للجدل.

نتناول في هذا الفصل أوّلًا آراء ديفيد هيوم ثمّ نعرّج على شرح نظرية العدالة وتقييمها عند كانط؛ ذلك أن المشهور عن هيوم أنّه فيلسوف معرفة يصرّ على النزعة التجريبية ويشكّك في المكانة المعرفية للعقل، وقلّما يخطر بالبال أن له أفكارًا في المجال السياسي والتنظير للعدالة.

1ـ نظرية العدالة عند هيوم

1ـ1ـ تصوّر هيوم حول العدالة

المنحى الغالب بين المفكرين الذين خاضوا بنحو من الأنحاء في موضوع العدالة هو أنهم يعتبرون العدالة فضيلة وقيمة أو معيارًا مستقلًا عن شتى صنوف الميل والإرادة والمصلحة المتغيّرة عند البشر، وقرّروا أن لها أهمية واعتبارًا خاصًا، وطالبوا الإنسانية بمراعاتها في حياتهم الفردية والاجتماعية وفي مقولات من قبيل تشريع القوانين والقضاء والقرارات السياسية، والتوزيع، وتخصيص مصادر الثروة والمواهب الطبيعية، وتنظيم أساليبهم ومناهجهم وتدابيرهم حسب مقتضيات العدالة وأصولها. على أساس هذا التصوّر تكون العدالة كالقضايا الأخلاقية الراسخة المشهورة فوق الإرادات والمصالح الفردية، وإذا أراد الإنسان أن يعيش حياة معقولة عادلة، فمن واجبه أن يضع نفسه في خدمة العدالة. المفكرون الذين يتبنّون هذا المعنى يعرضون طبعًا تحليلًا مختلفًا عن طبيعة العدالة ومعاييرها وأصولها ومنابتها المعرفية ومصاديق العدالة واللاعدالة، وعن أسلوب تحقيقنا وتطبيقنا لمضمون العدالة. وعلى سبيل المثال، يرى كانط وفق طريقته العقلية أن أساس أصول العدالة ومنبتها هو العقل المحض، وبعض تقارير «الأمر المطلق» (Categorical Imperative)، والحال أن لجون راولز رأيًا مختلفًا تمامًا في هذا الباب، فهو يؤكد أنّ للعدالة وأصولها دورًا وفاعلية تشبه بحث الحقيقة في المعارف النظرية، وإذا كانت صحّة القضية أو عدم صحّتها تعرفان بمعيار اسمه الحقيقة، فإنّ البنية الاجتماعية ونظام

الحقوق والواجبات المطلوبة تُعرف بمعيار اسمه العدالة وأصولها. يعتقد راولز أنّ أصول العدالة ليست قضايا تُكتشف وتُدرك بالعقل النظري؛ بل هي حصيلة اتفاق وعقد يعمد إليه أفراد يعيشون وضعًا معينًا.

تصوّر هيوم عن العدالة لا صلة له إطلاقًا بالمعني السائد. فالعدالة من وجهة نظره ليست قيمة أو فضيلة أو معيارًا مستقلًا عن ذهنية البشر وإراداتهم وميولهم، بحيث يكون لهم التزامهم العقلي أو الطبيعي به. العدالة بحد ذاتها ليست حتى فضيلة كاملة أو دائمية، إنما يحتاجها الإنسان في حالات خاصة ليس إلّا، فتعريف العدالة ومضمونها وقوانينها هو من صناعة الإنسان، فهي حصيلة الاتفاق والعقد الذي يبادر إليه الأفراد في المجتمعات المختلفة، إذن ليست العدالة شيئًا ندركه ونميل إليه بالقوة العاقلة أو بالفطرة أو بالطبيعة البشرية؛ بل نلتزم به حين نجد أنفسنا بحاجة إليه ويكون نافعًا لنا، والتزامنا هذا يأتي في إطار القوانين والعقود الاجتماعية، ودافعنا نحو الالتزام بالقوانين التي وضعناها بأنفسنا هو المنفعة والربح اللذين نتصور أنّ الالتزام بها سيحققهما لنا.

كما سيتضح في الأبحاث الآتية، يعتقد هيوم أساسًا أنّه في البيئة التي تغيب عنها القوانين والتنظيمات الاجتماعية وهي حصيلة العقود والاتفاقات البشرية، لن يكون من المناسب التحدث عن قضية العدالة، فالعدالة هي وصف القواعد والقوانين التي يضعها أفراد المجتمع لصيانة مصالحهم في أوضاع خاصة، وهكذا يبتعد هيوم عن تصور العدالة باعتبارها قيمة داخلية يميل إليها الإنسان بشكل ذاتي وطبيعي ويطالب بتحققها ومراعاتها. ليست العدالة قيمة وفضيلة مطلقة لا ترتبط بالأوضاع والأحوال الخاصة، بحيث تكون مطلوبة منشودة في كل الأحوال؛ بل فقط حينما يشعر الأفراد بالحاجة لقوانين تنظّم أطر العلاقات في ما بينهم من أجل توزيع المواهب والخيرات والإيجابيات، تكتسب العدالة طابعها الموضوعي، وقواعدها وقوانينها ليست سوى اتفاقيات أفراد المجتمع وعقودهم.

يقصد هيوم في تحليله لماهية العدالة، ويركّز أكثر ما يركّز على أبحاث من قبيل وضعنا الداخلي حيال العدالة، والأوضاع التي تفرز الحاجة إلى العدالة وللممارسات العادلة، ومسألة علاقة العدالة بالفضائل الأخلاقية. ويمكن الادعاء باختصار أن هيوم يجيب عن سؤالين أصليين: السؤال الأوّل: هل العدالة وظروفها فضيلة طبيعية؟ والسؤال الثاني: ما هي جذور طرح قضية العدالة والحاجة إليها؟ إن بحث هيوم في عدم كون العدالة فضيلة، وفي منبت العدالة، لا يعني أنّه يطرح نظريتين في العدالة، كما يذهب بعضٌ مثل برايان باري[1]. ففي الواقع أن تصوّر هيوم عن العدالة قائم على قبْليّاته الخاصة حول الإنسان، والمكانة المعرفية للعقل، وماهية الفضائل الأخلاقية، ودوافع الإنسان الداخلية التي تجعله يعمل على تشكيل المجتمع ومراعاة القانون والعدالة؛ وعليه، فإن ما يطرحه حول محورَي جذور العدالة وكون العدالة فضيلة، هو فروع لنظرية واحدة حول العدالة متطابقة تمامًا مع المباني والتصورات الفلسفية التي يتبنّاها بإصرار.

يستند فهم نظرية العدالة لدى هيوم إلى معرفة هذه المباني المعرفية والفلسفية؛ لذلك نستعرض هذه المباني والركائز الفلسفية عنده على وجه السرعة.

نظرًا إلى أن كتابات هيوم مبعثرة، باعتبار أنّه يثير الكثير من الأبحاث المتنوعة في ثنايا مناقشته لموضوع العدالة، سنحاول التركيز على النقاط والجوانب الأهم التي تساعد على إيضاح نظريته حول العدالة.

1ـ 2ـ مكانة العقل في السياسة والأخلاق

انطلاقًا من نظرة تجريبية صرفة وموقف مناهض لأرسطو، يقرّ هيوم بدورٍ محدودٍ جدًّا للعقل في مجال الأخلاق والسياسة، فلطالما ذهب

(1) Brian Barry, Theories of Justice, p.148.

العقليون، منذ أرسطو فما بعد، إلى أنّ العقل أساس القضايا الأخلاقية والجوانب الأخرى من الحكمة العملية مثل السياسة. في الجزء الأوّل من «رسالة حول الطبيعة البشرية» وتحت عنوان «حول الفهم»، وهو الجزء الذي يرسم رؤيته في المعرفة، يحلل هيوم القدرات والإمكانيات الذهنية والمعرفية للبشر، ويقلّل من دور العقل في الأحكام الأخلاقية والسياسية، ويفتح الطريق واسعًا في المقابل أمام المشاعر والميول والعواطف البشرية.

الرؤية التجريبية لهيوم تقلّص من حدود العقل وفاعلياته، إنّه يتصوّر أن عقل الإنسان لا يستطيع القيام إلّا بعملين: الحكم حول الأمور الواقعية (Matters)، ومعرفة العلاقات بين الأفكار (Ideas)، وما يقصده من الأمور الواقعية هو أنها مجموعة من الأمور الأخلاقية التي يمكن حلها ومعالجتها بمراجعة الشعور والتجربة المباشرة. العقل أساسًا هو قوة تشخيص الحقيقة من الخطإ، إذن في حالات الاختلاف يظهر العقل كمرجعية لحل الاختلاف، وقد يكون هذا الاختلاف في الأمور الواقعية (القابلة للتجربة) أحيانًا، وقد يكون في العلاقات القائمة بين الأفكار أحيانًا أخرى، ومراد هيوم من «الأفكار» تلك الروابط المنطقية القائمة بين التصورات. ولا شك في أنّ التجريبية المتطرفة لدى هيوم تدفعه إلى قصر الأفكار والتصورات على التصورات المنتزعة والمتفرعة عن شتى طرق الإدراك الحسي والتجريبي؛ لذا فإنّ الحقيقة، والخطأ، والأحكام، والتقييمات العقلية تقتصر من وجهة نظر هيوم على المدركات الحسية، أو الناجمة عن المدركات الحسية[1].

القول بمثل هذه الفاعلية المحدودة للعقل، لا يترك مجالًا لتدخل العقل في المساحات الخاصة بغايات الحياة وأهدافها. يعتقد هيوم أن عقل الإنسان لا يمكنه أن يشير علينا بأيّ وصايا في خصوص أهداف الحياة

(1) يمكن مراجعة خلاصة رأي هيوم في الملحق رقم 1 (Appendix 1) من كتاب آخر لهيوم هو:
An Enquiry Concerning Human Understanding and the Principles of Morals.

بشكل عام، والحياة الأخلاقية والسياسية على نحو الخصوص. والأحكام المتعلقة بالقيم الأخلاقية والسياسية هي من سنخ «التوجيهات والإرشادات العملية» (guiding-Action) الخارجة عن قدرات العقل، يقول هيوم:

«نظرًا إلى أنّ الأخلاق تترك تأثيرها على أعمالنا وعواطفنا، فلا يمكنها أن تكون منبثقة عن العقل، ومردّ ذلك إلى كون العقل بمفرده كما سبق أن أثبتنا لا يستطيع أبدًا أن تكون له مثل هذه التأثيرات. الأخلاق تفرز الهياج والشوق الداخلي، وتعمل كدافع أو مانع لوقوع الأعمال، والعقل في نفسه عاجز عن القيام بمثل هذا العمل الخاص؛ إذن، لا يمكن للقواعد الأخلاقية أن تكون من نتائج العقل... طالما كانت هذه الفكرة صحيحة: إنّ العقل لا تأثير له في ميولنا وأعمالنا، فمن العبث التظاهر بأنّ الأخلاق تُكتشَف عن طريق الاستنتاج العقلي»[1].

وبما أنّ العقل لا دور له في تحديد غايات الحياة، فهذا يعني أنه سيتحدد شأنه بكونه من الأدوات والأسباب، فالعقل يساعد الإنسان في الوصول إلى الغايات التي صاغتها مرجعية أخرى غير مرجعية العقل، وبذلك يبتعد هيوم ابتعادًا حقيقيًّا عن التراث العقلي في الحكمة العملية، التراث الذي يرى أنّ الأحكام في المجالات العملية من قبيل الأخلاق والسياسة تكتسب اعتبارها وقيمتها من العقل، ويجب أن تكون مستنتجة من الأسس العقلية، ومن أهم الأدلة التي يسوقها هيوم دعمًا لنظرته المناهضة للعقل في مجال الحكمة العملية، مغالطة الـ«يجب» والـ«يوجد» التي سبق أن أشرنا إليها.

النقطة المفتاحية في أفكار هيوم أنّه لا يرى صلة بين قيم الحكمة العملية وبين العالم العيني (Objective World)؛ بل يحيلها إلى مجال الشعور والإحساس والعواطف؛ لذلك فإنه يخرجها عن حيّز صلاحيات

(1) David Hume, **Treatise on Human Nature**, p.457.

العقل المحصورة في اكتشاف العلاقات والأحكام حول صحة الأمور العينية والواقعية أو عدم صحّتها.

بعد إقصاء العقل كمرجعية وأساس للأخلاق والسياسة، يطرح هيوم «الإحساس» (Sentiment) أساسًا للحياة الاجتماعية والسياسية والأخلاق. الإحساس المحوري الذي يعتبره هيوم أساسًا للحياة الاجتماعية والأخلاقية، هو حبّ بني الجلدة (Sympathy) والشعور بمشاعر الآخرين، ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ ما يقصده هيوم من هذه النزعة الإنسانية وحبّ بني الجلدة ليس واضحًا تمام الوضوح؛ لذلك يقول جاثان هريسون، وهو من أشهر شرّاح هيوم وأدقّهم، وهو صاحب كتابين قيّمين في تحليل علم المعرفة لدى هيوم ونظريته حول العدالة، يقول إن هيوم لا يؤمن بوجود شيء اسمه حبّ بني الجلدة في الطبيعة البشرية[1]. يقول هيوم:

«عمومًا، يمكن القول بعدم وجود نزعة في الطبيعة البشرية اسمها حبّ بني الجلدة»[2].

على كل حال، يذهب هيوم إلى أنّ القوانين الأخلاقية والغايات الاجتماعية وأصول الحياة السياسية وأهدافها تقوم على أساس المشاعر والعواطف البشرية، ويحاول إثبات أنّ هذه الأركان والركائز الشعورية مشتركة بين البشر إلى حد كبير، ليبتعد بذلك عن إشكالية المزاجية (arbitrary) في الأخلاق والحكمة العملية.

حين يُرسم إطار الحياة الاجتماعية والسياسية (الأهداف والقيم) على أساس الأحاسيس والميول البشرية، يأتي الدور للعقل كأداة لتأمين هذه الغايات، وبذلك فالعقل في نهاية المطاف لن يكون خادمًا وعبدًا للميول

(1) Jonathan Harrison, **Hume's Theory of Justice**, p.20.

الكتاب الآخر لهريسون حول أفكار هيوم هو: **Hume's Moral Epistemology**.

(2) David Hume, **Treatise on Human Nature**, p.981.

والأحاسيس البشرية وحسب؛ بل ستكون الأخـلاق في خدمة الميول والمشاعر الطبيعية للإنسان أيضًا؛ لأنّ الأخلاق لا تقع في مرتبة أعلى من الأحاسيس ليكون لها دور المسيطر على الميول البشرية؛ بل هي نفسها ثمرة الأحاسيس، وبالتالي فإنّ الأخلاق والعقل يجب أن يتناغما مع الميول الطبيعية للبشر.

بمثل هذا التحليل للعقل والأخلاق والقيم الاجتماعية والسياسية، يتجلى أن هيوم لا يمكنه أن يوافق أي تحليل للعدالة يقيمها على أساس العقل أو أي شيء آخر خارج إطار المشاعر والميول الإنسانية الطبيعية. يعترف هيوم بأننا في حالات جزئية نشعر أحيانًا بالتصديق والتأييد، ونشعر في أحيان أخرى بعدم التأييد، ونمارس مثل هذه التقييمات والأحكام على أساس معايير ومؤشرات كلية، لكنه في الوقت ذاته لا يرى أنّ هذه المعايير الكلية عقلانية أو فطرية أو منبثقة عن الطبيعة البشرية، إنما يذهب إلى أن معظم هذه الأصول والمعايير من صناعة الإنسان ومتأثرة بميوله ومشاعره الداخلية المشتركة مع سائر البشر[1].

1-3- النزوع للعدالة: أصله ودوافعه

يشدّد هيوم على الـدور الأساسي للعدالة بوصفها فضيلة سياسية وأساسية، وبذلك يواجه سؤالين مهمين: **الأوّل** ما هي جذور هذه الفضيلة؟ ولماذا يعتبر البشر أنّ العدالة ركن مهم في الحياة السياسية والاجتماعية؟ والسؤال الثاني: أيّ فضيلة هي العدالة؟ وما أوجه اختلافها أو اشتراكها مع سائر الفضائل الأخلاقية؟

أما في ما يتعلّق بالسؤال الأوّل، فمن المهم التنبّه إلى أن هيوم لا

(1) Ibid, p.273_275.

يرى أساسًا عقلانيًّا للعدالة، وبالتالي فإن طلب العدالة لا يمكن أن يكون استنتاجًا نظريًّا أو بحثًا عقليًّا، فالعدالة من وجهة نظره ليست ضرورة عقلية، وليست من إلزامات العقل البشري وأحكامه، والعقل (العقل العملي) لا يحكم بضرورة طلب العدالة وإيجابيتها كحكم كليٍّ عامٌ دون النظر إلى المصالح والظروف الفردية الخاصة. وإذا التزمّنا بكون العَدالة فضيلة عقلانية لكان معنى ذلك أن ضرورة العدالة وإيجابيتها ستكون أمرًا مطلقًا ودائميًّا لا يقبل الاستثناء؛ إذ إن حكم العقل العملي ضروري ومطلق شأنه شأن حكم العقل النظري.

من جهة أخرى، ينكر هيوم وجود الميول والنزعات والمشاعر الداخلية الذاتية في الإنسان، ويعتقد أن البشر لا يحمدون العدالة بنحو ذاتي، ولا يطالبون بمراعاة حقوق بني جلدتهم ومصالحهم بشكل أصيل؛ بل يصرّح بأنّه إذا لم يكن يوجد سبب -وسيأتي إيضاح ذلك- يجعل الفرد يشعر بالمسؤولية تجاه العدالة، فما من دافع في داخل الإنسان يأخذ بيده نحوها؛ ولهذا فهو يعتقد أنّه في «الوضع الطبيعي» (State of Nature) حيث لا توجد ملكية، لن يكون لوجود العدالة أو عدم وجودها معنى، وهذا يعني أن هيوم يعتقد بجواز الاستيلاء على ممتلكات الناس في الوضع الطبيعي، فهو يرى أنه إذا لم توجد قوانين ملكية، فلن تبقى موضوعية لمفاهيم العدالة واللاعدالة، والجائز وغير الجائز[1]. يذهب هيوم إلى أنّه في الوضع الطبيعي لا يُطرح السؤال عن ضرورة العدالة؛ إذ حسب التعريف، الوضع الطبيعي هو الوضع الذي لا يتقيّد فيه الأفراد بالقوانين الوضعية، وفي ظل غياب القانون، ما من دافع داخل الإنسان يدعوه لمراعاة العدالة، فالسؤال «لماذا يجب أن نكون عادلين؟» يعادل في رأي هيوم السؤال «لماذا يجب مراعاة القوانين؟»، ولأنّه لا يوجد قانون فلن يُطرح السؤال عن سبب مراعاته[2].

---

(1) Ibid, p.501.

(2) Jonathan Harrison, **Hume's Theory of Justice**, p.69.

بهذا الإيضاح القصير، يتبيّن أن هيوم يعتقد بعدم وجود أساس داخلي للعدالة، سواء أكان هذا الأساس عقلانيًّا أم إحساسيًّا، فلا الإلزام العقلاني يدعو الإنسان للعدالة، ولا الشعور الداخلي وحّب بني الجلدة يدفعه لمراعاة أصولها؛ لذا ينبغي البحث عن جذور العدالة في ما يبرّر حاجة الإنسان إلى القانون؛ إذ كما سبق أن أشرنا، فإن هيوم قد صرّح مرارًا بأن قضية العدالة واللاعدالة، والسؤال عن السبب في وجوب أن نكون عادلين يُطرح عندما يعيش الفرد في مجتمع فيه قوانين، فوجود القوانين البشرية الوضعية شاهد على ضرورة طرح قضية العدالة. بعبارة أخرى: حينما يصل الأفراد في الوضع الطبيعي إلى نتيجة مفادها أنّ سنّ القوانين سيُنهي غياب القانون، عندها ستحين لحظة الحاجة للعدالة، وستكتسب مقولة العمل بالعدالة (ضرورة رعاية القوانين) معناها على خلفية إطلاق قوانين بشرية وضعية؛ وبالتالي، فإنّ جذور طلب العدالة هي نفسها جذور طلب القانون، والحافز نحو العدالة هو نفسه الحافز نحو القانون واحترامه. الحافز نفسه الذي يدفع البشر نحو ضرورة سن القوانين هو الحافز الذي يدفعه نحو العدالة وطلبها وضرورة مراعاتها.

الربط بين إشكالية العدالة وبين القوانين البشرية الوضعية، وتعريف العدالة على أساس القانون، يضع هيوم في مواجهة التعريف الدارج المشهور للعدالة. غالبًا ما تُعرّف العدالة على أنها إعطاء الحق لذي الحق، وهذا من وجهة نظر هيوم خطأ جليّ، فمن الخطإ أن نعتبر الحق مستقلًا عن العدالة ومتقدمًا عليها؛ بل من الخطإ أنْ نعرّف العادل بأنّه الشخص الذي يراعي حقوق الآخرين ويعطيها لأصحابها؛ إذ لا معنى للحقوق من دون قوانين مشرّعة، ولا موضوعية للعدالة من دون قوانين؛ إذن، العدالة والحق يولدان بعد ولادة القوانين البشرية، وبالتالي فلا حقّ مستقلًا عن القوانين، ناهيك عن أن يكون هذا الحق متقدمًا على العدالة[1].

---

(1) David Hume, **Treatise on Human Nature**, p.529.

هذه النظرة التعاقدية إلى العدالة تضع هيوم من زاوية أخرى على الضدّ من التصور الشائع للعدالة، التصور الشائع هو أنّ العدالة معيار خارجي للحكم على مضمون الأعمال والسلوكيات؛ لذلك تصنّف السلوكيات والأعمال إلى فئتين: عادلة وغير عادلة، ولهذا المعيار الخارجي فاعليته بخصوص القوانين ذاتها، فيمكن تقسيم القوانين نفسها إلى عادلة. وغير عادلة، أما على أساس تصورات هيوم، فإن العدالة لا يمكنها أن تكون مستقلة عن القوانين بحيث تكون معيارًا مقبولا للحكم ومسلطا على القوانين.

يرى هيوم أنّ المنبت والدافع الأصلي للعدالة هو الاهتمام بالمصالح الفردية (interest-self)، كما يؤكد على أن طلب المنفعة هو الحافز الأصلي لتأسيس العدالة وتثبيتها، ويكون ذلك مصحوبًا عادة بنوع من التعاطف (Sympathy) حيال المصالح العامة. هذا الشعور بالتعاطف من شأنه تدعيم هذه الفضيلة (العدالة) أخلاقيًا[1]، يقصد هيوم بذلك أن طلب المنفعة الفردية المحض لا يمكن أن يكون مصدرًا ومنشأ للعدالة؛ لأنّ المبادرة لتعليم القوانين مبادرة جماعية؛ لذلك يجب أن تشتمل بشكل من الأشكال على المصالح المتبادلة للأفراد (وليس أفرادًا معينين دون سواهم). وعليه، ففي لحظة تأسيس العدالة ووضع القوانين تُلاحَظ المنفعة الفردية مصحوبةً بتقبّل التعاطف حيال مصالح الآخرين. هذا التعاطف هو الذي يمنح البعد الأخلاقي والقيمي لعملية سن القوانين ومراعاتها والالتزام بها.

الاهتمام بالمنفعة الفردية يشجّع الإنسان على التوفر على قوانين عادلة. في الوضع الطبيعي حيث لا توجد قوانين، يرى الأفراد أموالهم وممتلكاتهم معرضة للخطر والزوال والاغتصاب، وبهذا تبرز الحاجة الضرورية للقوانين من أجل الحفاظ على الأموال من اعتداءات الآخرين وتجاوزاتهم.

---

(1) Ibid, p.499_500.

لسبب غير معروف، يحصر هيوم قوانين العدالة وأصولها في قضية الملكية، كما يعتقد أن قوانين العدالة وما يسنّه ويدوّنه الأفراد في الوضع الطبيعي ينقسمان إلى ثلاثة أقسام تدور كلها حول محور الملكية. أما القسم الأصلي الأوّل من قوانين العدالة، فيتعلق بتأسيس مؤسسة الملكية وتكريسها واحترامها. وأما القسم الثاني فيتعلّق بقضية نقل الممتلكات؛ أي الأساليب القانونية والمشروعة لنقل الأملاك والأموال إلى الآخرين. وأما القسم الثالث فيختص بالعقود والعهود والاتفاقيات المعقودة بين الأفراد بشأن أموالهم وممتلكاتهم. يطلق هيوم على كل هذه الفئات الثلاث من القوانين اسم العدالة[1].

يوفر طلب المنفعة الفردية الحافز لسنّ قوانين العدالة، ويحصل ذلك عندما تصل الجماعة إلى قناعة تامة بأنّ هذه القوانين لصالح عموم الأفراد، وهنا يحصل التعاطف الذي سبق أن أشرنا إليه، كما إنّه لا يمكن اعتبار طلب المنفعة الفردية دافعًا أصليًّا للعدالة أو للالتزام بالقوانين؛ إذ قد تكون المصلحة الفردية للشخص أحيانًا منوطة بانتهاك هذه القوانين وعدم مراعاتها، وحيث إنّه لا توجد أيّ دوافع داخلية أخرى من قبيل حبّ بني الجلدة تدفع نحو إطاعة القوانين واحترامها؛ لذا يجب تقرير ضمانات تنفيذية معتبرة من قبيل العقوبات والغرامات، بحيث يخافها الأفراد فيراعون بذلك القوانين المسنونة.

بعد إجابته الإجمالية عن السؤال حول الجذور والمحفزات الأصلية لتطبيق العدالة، يأتي الدور -عند هيوم- للإجابة عن السؤال الثاني حول ماهية فضيلة العدالة، وكما سنرى، فهو يفسّر ويحلل الطابع الفضائلي للعدالة بنحو يتناسب تمامًا مع أفكاره حول مصدر العدالة وارتباطها بالقوانين البشرية الوضعية.

---

(1) Jonathan Harrison, Hume's Theory of Justice, p.26.

1ـ4ـ العدالة باعتبارها فضيلة صناعية

يؤكد هيوم على أنّه ما من حافز داخلي يدفعنا نحو الالتزام بالعدالة واحترام ملكية الآخرين وعدم الاستيلاء على ممتلكاتهم؛ بل إنه بعد سنّ القوانين فقط تكتسب العدالة أو اللاعدالة موضوعيتها، بمعنى الالتزام بالقوانين أو عدم الالتزام بها. والمطالعة الأولية لكلمات هيوم تصرف الأذهان إلى أنّه لا يعدّ العدالة فضيلةً أساسًا، بيد أن مزيدًا من التعمّق في كلماته يدلّ على أنّه لا يعتبر العدالة «فضيلة طبيعية» (Natural Virtue)، إنما يعدها فضيلة «صناعية» (Artificial)؛ إذ من وجهة نظر هيوم الفضيلة والرذيلة أمور تخضع للأحكام الأخلاقية، ولما كانت العدالة واللاعدالة موضوعًا لأحكام البشر الأخلاقية، فلا بدّ من أن تكون فضيلة، إلا أنها ليست فضيلة طبيعية.

كلمة «الطبيعي» (Natural) تستخدم في مقابل النادر أحيانًا، وليس هذا المعنى لكلمة «طبيعي» هو الذي يقصده هيوم. من جهة أخرى قد تستعمل كلمة «الطبيعي» في مقابل كلمتي «الصناعي» أو «الاصطناعي» (Artificial)، وهذا هو بالضبط المعنى الذي يقصده من قوله إنّ العدالة فضيلة غير طبيعية. توجد في الإنسان محفزات وميول داخلية للقيام ببعض الأعمال؛ لذا يجد الإنسان نفسه مكلفًا بأدائها والقيام بها، فهذه المحفزات والميول الطبيعية تحضّه على أداء هذه الأعمال، وإذا تراجعت شدة هذه الميول الطبيعية لدى فرد ما، فإنّه يحاول تعويض ذلك من خلال شعوره بالمسؤولية، وحيث إنّه لا يوجد لدى الإنسان ميل ودافع داخلي يحضّه على عدم الاستيلاء على ممتلكات الآخرين وأموالهم، وبما أنّه ما من حافز طبيعي وذاتي يدفعه لاحترام ملكية الآخرين، كان لا بدّ من سنّ قوانين تجبر الإنسان على مراعاة ملكية الآخرين. ونظرًا إلى أن قوانين العدالة هذه إنما يضعها البشر، ولا توجد وراءها حوافز داخلية، فإن هذا يعني أنّ العدالة أمر صناعي وضعي.

الجدير بالذكر أن هيوم يستنتج كون العدالة فضيلةً (قوانين الملكية واحترامها والالتزام بها) من فائدتها؛ إذ يعتقد أن كل حالات احترام الفضائل (Virtues) سواء الطبيعية منها أو الصناعية ـ من قبيل العدالة ـ لها طابع المنفعة (Usefulness).

العدالة وقوانينها طبقًا لتحليل هيوم من صناعة الإنسان، بيد أن منفعتها ليست صناعية ولا تعاقدية؛ إذن، القوانين التي تتمتع بخصوصية المنفعة والتي يتفق عليها الناس تعتبر فضيلة؛ وعليه، فكون العدالة فضيلة لا يختص بمكان أو زمان أو مجتمع معيّن، وعلى الرغم من اختلاف قوانين العدالة ومضامينها من مجتمع إلى آخر من حيث المصاديق، باعتبار أن المجتمعات والنظم القانونية المتنوّعة تقترح مجاميع متباينة من القوانين، إلّا أنه لا شك في كونها فضيلة؛ لأنّها تتمتع بخصوصية المنفعة، وهذه القوانين بحد ذاتها ـ ومهما كانت ـ فضيلة، وميولنا لقبولها واحترامها فضيلة (منفعة) أيضًا. هذا هو بالتحديد مراد هيوم من أنّ العدالة صناعية (Artificial)، لكن الشعور بأخلاقيتها (كونها فضيلة) أمر طبيعي وغير صناعي[1].

يعدد هيوم فوارق بين الفضائل الطبيعية والفضائل الصناعية، منها أنّ النتائج الإيجابية والخيّرة (Good) تنبثق عن الفضائل الطبيعية وتقبل النسبة إلى أيّ حالة جزئية، بمعنى أن أي عمل جزئي من هذه الفضائل ستترتب عليه نتائج إيجابية، وهذا بخلاف العدالة التي تؤتي فوائدها العامة عندما يلتزم الجميع بقوانينها، أما التزام فرد معيّن في حالات خاصة مع عدم التزام الآخرين، فلن يجدي نفعًا.

يشبّه هيوم الفضيلة الطبيعية ومثالها الإحسان (Benevolence) بالجدار، والفضيلة الصناعية ومثالها العدالة بالطاق المقوّس (Vault)،

---

(1) David Hume, Treatise on Human Nature, p.619.

الإحسان والفعل الخيّر لأيّ فرد من الأفراد بمثابة اللبنة التي تساهم بدورها في ارتفاع الجدار حتى لو لم يضف الآخرون لبنات لاحقة لهذا الجدار. أما الطاق المقوّس، فلا يتكون إلّا إذا توفرت جميع أجزائه وتظافرت وارتبطت ببعضها، وبالتالي فإنّ الممارسات العادلة لفئة خاصة من الأفراد وخضوعهم للقوانين لن تنجم عنه نتائج إيجابية خيّرة، إذا لم يكن مصحوبًا بالتزام الآخرين بالقانون[1].

العلاقة القائمة بين العدالة وبين العقود والقوانين البشرية الوضعية، لا تعني أنّ هذه العقود والمعاهدات ستخلق في داخل الإنسان حوافز لطلب العدالة، فمن وجهة نظر هيوم إذا لم تكن المعاهدات موجودة، فلن توجد دوافع لتطبيق العدالة، لكن المعاهدات والقوانين لا تخلق محفزات؛ بل توجّه المحفزات الموجودة وخصوصًا محفزات طلب المنفعة. قبل شيوع القوانين (أي في الوضع الطبيعي) كان طلب المنفعة (interest-self) يدفع الإنسان نحو السيطرة على أموال الآخرين وممتلكاتهم، ولكن بعد سن قوانين الملكية التي تعتبر نسبة الأموال إلى الفرد حقًّا قانونيًّا، ووضعت عقوبات على من يعتدي على ملكية الآخرين، دفع طلبُ المنفعة الأفرادَ إلى احترام قوانين العدالة. طبعًا، دوافع الإنسان الحالية نحو إطاعة القوانين وممارسة الأفعال العادلة تركيب من الخوف من العقاب والخوف من الحرمان من المصالح التي يوفرها له تطبيق هذه القوانين وسيادتها في المجتمع[2].

للعدالة باعتبارها فضيلة صناعية علاقة عميقة بقضية الملكية؛ إذ يعتقد هيوم أن خير تصوّر للعدالة هو أن نعتبرها حارسًا لوضع الملكية القائم الجاري، بمعنى أن أصول العدالة وقوانينها يجب أن تصب لصالح

---

(1) David Hume, **An Enquiry Concerning Human Understanding and the Principles of Morals.**

(2) David Hume, **Treatise on Human Nature**, p.492.

حفظ الوضع الموجود للملكية ونقل الملكيات، وبهذا نراه يبرهن على عدم نضج وعدم جدوى أي تصور للعدالة يروم العبث بالنظام والبنية الملكية الموجودة.

يعتقد هيوم أنّـه يمكن افتـراض ثلاثة نماذج لتوزيع الممتلكات والأمـوال: التوزيع العادل للممتلكات والأمـوال على أسـاس الأهلية والاستحقاق (Desert)، والتوزيع على أساس المساواة (equality)، والنموذج الثالث هو الوضع القائم للملكية وتوزيع الممتلكات، مؤكدًا على تعذّر جعل الاستحقاق والجدارة أو المساواة أساسًا للعدالة والقوانين السائدة على توزيع الممتلكات؛ بل ينبغي أن يكون الوضع القائم هو الأساس في البنية العادلة للملكية.

يستدل هيوم على رفض كون عنصر الجدارة والاستحقاق أساسًا للملكية بأن معيار الجدارة مثير للنقاش والجدل من الناحية الأخلاقية؛ لذلك لا يمكنه أن يكون أساسًا للقوانين العامة، وبعبارة أخرى: فإنه نظرًا إلى عدم اتفاق الأفراد على رؤية مشتركة حول معنى الجدارة والاستحقاق ومصاديقهما، فإننا نجد أنه ليس بوسعهم الاتفاق على القوانين العامة للملكية، أو على تعريف التوزيع العادل على أساس هذه القوانين، وهكذا فإنّه ليس من الممكن الاعتماد على المساواة كأساس للتوزيع الملْكي؛ لأن أفراد المجتمع ليسوا متساوين من حيث القدرات والمواهب والقابليات الفردية. إذن، يوجد دومًا ميل جدي باسم المساواة لا يمكن احتواؤه إلّا في ظل حكومة مقتدرة وضمن حدود قليلة، فالتوزيع المتساوي للإمكانيات والمواهب يستلزم وجود نظام سياسي قوي ومقتدر، وهذا تناقض؛ لأنّه يفضي إلى اللامساواة السياسية، وهـذا يعني بنظر هيوم أنّـه ينبغي سنّ القوانين من أجل حفظ ممتلكات الناس وأموالهم على أسـاس النظام

الطبيعي الجاري، وأيّ محاولة أخرى لتغيير بنية التوزيع العادل للممتلكات سيكتب لها الإخفاق[1].

1ـ5ـ شروط العدالة

لا شكّ في أنّ العدالة فضيلة، سواء اعتبرناها فضيلة طبيعية، أو سرنا على خطى هيوم فقلنا إنها فضيلة صناعية. والسؤال هو: هل العدالة فضيلة مطلقة أم مشروطة ومقيّدة بشروط وظروف خاصة؟ والمراد بالفضيلة المطلقة هو أن لا تكون قيمتها أو اعتبارها منوطان بأوضاع وشروط خاصة؛ بل يكونان معتبرين ومنشودين في كل الأحوال والظروف. وعلى سبيل المثال، فإن الحقيقة (Truth) في عالم القضايا والعلوم والمعارف معيار وقيمة مطلقة؛ لأنّ صدق أيّ قضية أو نظرية واعتبارهما منوط بحقيقتهما؛ إذن، أعتبار الحقيقة نفسها غير مشروط بأوضاع خاصة، فالحقيقة والصدق مطلقان معتبران على نحو لا يقبل الاستثناء. لكن هل العدالة من وجهة نظر هيوم ذات قيمة مطلقة كما هي الحقيقة؟

لا شكّ في أنّ تأكيد هيوم على الخصوصية العلاجية والترميمية لفضيلة العدالة (Remedical Virtue) لا يتعارض مع اعتقاده بالقيمة والاعتبار المطلق للعدالة؛ إذ من وجهة نظره، تكتسب العدالة وقوانينها ضرورتها حين وجود ظروف خاصة تتحول فيها قوانين العدالة إلى علاج للوقائع والأمور، وتشكّل عاملًا فاعلًا لإصلاح المشاكل، ففي الظروف التي تصل فيها النزاعات والخلافات إلى حدود لا يمكن معالجتها اعتمادًا على الاعتبارات الأخلاقية السياسية يأتي دور قوانين العدالة لتكون أساسًا لحلّ النزاعات، انطلاقًا من هذا الدور تتحول العدالة إلى فضيلة أعلى؛ بل تكون رائدة لسائر الفضائل، من قبيل فضيلة الشجاعة في ساحة الحرب،

(1) Raymond Plant, **Modern Political Thought**, p.52.

فليست الشجاعة هي الفضيلة الأعلى في كل مكان وفي كل الظروف حتى في ساحة الحرب[1].

ولأجل مزيد من التوضيح في ما يتعلّق بالحالة الشرطية لفضيلة العدالة، نلفت الأنظار إلى أن هيوم لا يعد العدالة فضيلةً في الأساس. وعلى سبيل المثال، فإنه حين تسود المجتمع أجواء الإحسان والخير المحضة، فإنه لن تبقى موضوعية لطرح موضوع العدالة وقوانينها؛ بل ستكون أمرًا زائدًا، وربما تتحول إلى قيمة سلبية، فإذا فرضنا وجود عائلة مثالية وصميمية تسودها روح الصدق والصميمية التامة، إلا أنه مع ذلك قد تحصل فيها أحيانًا حالات من تضارب المصالح، ولكن نادرًا ما تطرح قضية إحقاق الحقوق، وليس ذلك بسبب سلب الحقوق أو اللاعدالة؛ إذ يقع التمسك بقوانين العدالة وإحقاق الحقوق القانونية هنا على هامش الصميمية والإحسان؛ لأنّ النصيب الذي يحصل عليه كل فرد من أفراد العائلة في مثل هذه الظروف لا يتسبب أساسًا في قلق سائر الأفراد. وبالطبع إذا تغيّرت الظروف العائلية وتصاعدت النزاعات العائلية بحيث احتاج إحقاق الحقوق الفردية إلى قوانين العدالة وأصولها، عندها ستعدّ العدالة فضيلة.

على كل حال، إن الظروف التي تحوّل العدالة إلى فضيلة ظروف متغيرة ومرنة؛ بل قد تتغير الأوضاع بشكل تجعل الحديث عن العدالة بعيدًا عن الفضيلة؛ بل قد تجعله ضربًا من ضروب الرذيلة، فلو كانت عائلة تعيش مناخًا صميميًا حميمًا وديًّا، ومرض أحد أفرادها مرضًا يحتاج معه إلى تكاليف كبيرة، وكان سائر أفراد العائلة على استعداد لمساعدته بطيب خاطر، فسيكون طرح قضية حقوق كل فرد ومصالحه وضرورة تقسيم

---

(1) يسوق هيوم في كثير من الأحيان مثال العائلة؛ لأنه يعتقد أساسًا أنّ العائلة منبت أصول العدالة، فالإنسان يعي مزايا قوانين العدالة وأصولها في العائلة، وينشرها من هناك في المجتمع. (انظر: David Hume, Treatise on Human Nature, p.486).

ممتلكات العائلة على أساس قوانين العدالة أمرًا زائدًا؛ بل قد يؤدي إلى انزعاج أفراد العائلة.

لا بدّ من الإشارة إلى أنه في ضوء تفسير هيوم الخاص للعدالة واعتباره إياها فضيلة صناعية، وبعد تقييده لفاعليتها بحل النزاعات الملكية وتقسيم الممتلكات، فإنه من الطبيعي أن يصل لمثل هذه النتيجة، بحيث يعدّ العدالة فضيلة مشروطة وغير مطلقة، يقول هيوم:

«ظهور العدالة له جذوره في العقود والمعاهدات (Conventions) البشرية... وهذه العقود تهدف إلى معالجة (Remedy) بعض حالات التزاحم الناتجة عن اقتران خصوصيات النفس البشرية بظروف الأشياء الخارجية، فالأنانية وقلة السخاء تعتبر من الخصوصيات النفسية للبشر، وظروف الأشياء الخارجية تشير إلى أمور منها: سهولة تغيّر هذه الأشياء وندرتها مقارنةً بإرادات البشر... وعن طريق الزيادة المناسبة لإحسان البشر أو كرم الطبيعة وسخائها واستبدال (طلب البديل من) الفضائل الأشرف، ووجود نِعَم أكثر، تتحول العدالة إلى أمر زائد وغير مفيد»[1].

يشير هيوم إلى عدد من الشروط التي يعتقد أنها تنفع العدالة وتجعلها وقوانينها فضيلة. وفي حال غياب أحد هذه الشروط لن تعود العدالة فضيلة؛ لأنها تفقد أساس الفضيلة، ألا وهو المنفعة. وفي ما يأتي نشير على وجه السرعة، إلى بعض هذه الشروط.

الشرط الأوّل على حد تعبير هيوم هو «الندرة المعتدلة» (Moderate Scarcity)، فإذا لم يكن الشيء نادرًا أساسًا (متوفرًا بوفرة) بحيث يشبع طلبات البشر بنحو كامل وسهل -كالهواء الذي نتنفسه-، فلن تبقى حاجة لتقسيمه تقسيمًا عادلًا، وستكون العدالة في مثل هذه الحالات أمرًا

(1) Ibid, p.494_495.

عبثيًّا عديم الفائدة. من جهة أخرى، إذا لم تكن ندرة الشيء ضمن حدود الاعتدال؛ بل كان الشيء نادرًا بشكل مفرط، عندها سيكون الكلام عن التقسيم العادل على أساس قوانين العدالة أمرًا عبثيًّا عديم الفائدة؛ إذ بسبب شدة الندرة لن يكون الشيء ممكن التقسيم بين الأفراد، فموضوع العدالة هو الأمور التي تكون نادرة ندرةً معتدلة(1).

الشرط الثاني هو «الأنانية المعتدلة» (Moderate Selfishness)، فالأنانية حالة موجودة لدى الإنسان بشكل طبيعي، لكن الأنانية المفرطة المنفلتة لا تعتبر ذاتية وطبيعية في الإنسان، وما يفسد طرح قضية العدالة هو الأنانية المفرطة، وإلّا فالأنانية المعتدلة الموجودة في طبيعة البشر لا تحول دون طرح قضية العدالة. الأنانية المفرطة لا تترك نصيبًا منصفًا للآخرين ليمكن على أساس الأصول والقواعد العادلة تقسيم الأموال والمصالح والممتلكات وتوزيعها. من ناحية أخرى، فإنّ الإحسان المفرط وغياب الأنانية يحول دون أن تكون العدالة شيئًا مفيدًا؛ إذ، كما سبق أن أشرنا، إذا ساد بين أفراد المجتمع إحسان وتضحية غير مألوفين، فستفقد قوانين العدالة فائدتها، فالأنانية المعتدلة ـ الحد الفاصل بين الأنانية المفرطة والإحسان المحض (total benevolence) ـ شرط لازم لجعل العدالة فضيلة(2).

الشرط الثالث الذي يجعل العدالة مفيدة هو التناسب بين مستويات اقتدار أفراد المجتمع، فإذا كان يوجد في المجتمع فئة ما تتمتع بقدرة فائقة جدًّا، فسوف تتحول العدالة عمليًّا إلى أمر زائد؛ إذ لن يوجد شيء يلزمهم بمراعاة قوانين العدالة والخضوع لمقتضياتها، ولا يحتاج هيوم إلى ضرب مثل افتراضي في المقام؛ إذ إنه يطرح نمط تعامل الأوروبيين المتحضّرين مع سكان الهند الأصليين كمثال واقعي، ويعتبر أنّ الاقتدار الفائق جدًّا

(1) David Hume, **An Enquiry Concerning Human Understanding and the Principles of Morals**, p.184.

(2) David Hume, **Treatise on Human Nature**, p.492_497.

للأوروبيين المهاجرين مقارنة بالهنود الأصليين، دفعهم إلى نمط مستكبر من السلوك والتعامل، بحيث كانوا ينظرون إلى الهنود نظرة احتقار وازدراء، ويتعاملون معهم كالحيوانات، ولم يسحقوا في تصبرفاتهم معهم أصول العدالة وحسب؛ بل حتى الأصول الإنسانية[1].

تختلف شروط العدالة لدى هيوم اختلافًا كليًّا عن شروط كانط لإدراك أصول العدالة؛ إذ يرسم هيوم شروط العدالة في ضوء الحقائق الداخلية للإنسان، وخصوصًا ميوله وغرائزه من قبيل طلب المنفعة، هذا مضافًا إلى الوقائع والحقائق الخارجية والقيود والحدود في المجتمع البشري، ويحاول بنظرة تجريبية أن يعدد هذه الشروط، ولا يضفي أي أهمية للأمور القيمية والأخلاقية والينبغيات واللاينبغيات الميتافيزيقية والعقلية في ما يتعلّق بهذه الشروط. بعبارة أخرى: يغلب على نظرة هيوم الطابع الوصفي، فيركز على القيود والعراقيل التي تسوّغ ضرورة القوانين وبالتالي ضرورة العدالة. وفي المقابل نجد أن شروط العدالة لدى كانط تتكون في بيئة مثالية خاصة بعيدة عن الحياة التجريبية والعادية والطبيعية للفرد. من وجهة نظر كانط، يستطيع الإنسان معرفة الأصول الأخلاقية وأصول العدالة عندما يغض الطرف عن مصالحه وأهدافه الفردية، ويرى نفسه في مملكة الغايات ولا ينظر إلى الآخرين نظرة ذرائعية وسائلية، في مثل هذه الحالة يتوفر الإنسان على إرادة خيّرة، فالقوانين والأصول التي يدركها من هذه الخلفية هي من مقتضيات ونتائج العقل المحض ونتاجه. من هنا، فإنّ أصول العدالة والأخلاق هي قضايا الأمر المطلق، وبالتالي فهي ضرورية ولا تقبل الاستثناء.

1-6- تقييم نظرية هيوم في العدالة ونقدها

يلاحظ أن هيوم تأثر بهوبز في كتابه المعروف «لوياثان»، واستلهم

(1) David Hume, **An Enquiry Concerning Human Understanding and the Principles of Morals**, p.191.

فكرة «الوضع الطبيعي» ليرسم مشهدًا للعدالة يتولى مهمة معالجة النزاعات والخلافات وترميمها في الوضع الطبيعي؛ إذ تغيب القوانين والنظم؛ ومن هنا، فإنّ العدالة هي وصف النظام ومجموعة القوانين، وخصوصًا القوانين الموضوعة لتنظيم الأمور الخاصة بالملكية والممتلكات والمصالح.

يرى هيوم أنّ اعتبار العدالة قيمة وفضيلة يرجع إلى المنفعة العامة المترتبة عليها، كما يرى أنّ الالتزام بالقوانين يشبع لدى البشر أنانيتهم المعتدلة وطلبهم للمنفعة، وهذا الشعور يوفر الحافز اللازم لخروج الأفراد من الوضع الطبيعي، والخضوع لتشريع قوانين الملكية؛ لذا، يمكن تصنيف نظريته في العدالة ضمن نظريات العدالة القائمة على «النزعة النفعية» (Utilitarianism).

إن رؤية هيوم في ما يتعلّق بـ«المنفعة العامة» (Public utility) أو «المصلحة العامة» (Public interest)، وتأكيده على أن مراعاة قوانين العدالة وتكريسها يعود بالنفع على عامة الأفـراد، كل ذلـك يقرّبه من المدافعين عن النزعة النفعية؛ إذ تصنّف نظريته في العدالة على نموذج النفعية (Utilitarianism) بدل تصنيفها على نماذج من قبيل «الاستفادة المتبادلة» (Mutual advantage) و«الشهودية» (Intuitionism). ولكن يجب في تفسير النزعة النفعية لدى هيوم أن لا نقع في خطإ الاضطراب الزمني (Anachronism)، فننسب إليه تفاسير بنتام وجيمز ميل حول النفعية، وهما متأخّران على هيوم من حيث الزمن[1]. النزعة النفعية المشهورة والمدينة لأفكار بنتام وميل تقوم على أساس فكرة وجود قيمة وفضيلة أساسية واحدة فقط في نهاية المطاف، ألا وهي الارتفاع بالمنفعة الجمعية (Maximizing Utility) إلى أعلى المستويات؛ إذ ينبغي جعل هذه القيمة أساسًا لكل المؤسسات الاجتماعية والقرارات السياسية والاقتصادية، فإذا اعتبرنا النزعة

---

(1) Brian Barry, Theories of Justice, p.168.

النفعية نظريةً في العدالة، فستنصبّ تأكيداتها على أنّ العدالة الاجتماعية تتأمّن في ظل تأمين هذه القيمة الأساسية.

طبقًا لهذا المعيار، قد تسمح النزعة النفعية بسحق بعض التصورات البدائية العامة حول العدالة بشأن فردين لهما استحقاقات وجدارات متساوية، وذلك إذا كان هذا التجاهل للاستحقاقات سببًا في تحقيق أكبر درجة من المنفعة العامة. النفعية المقصودة تقوم على الاعتقاد بأن خيرات الأفراد ومصالحهم مترابطة في ما بينها، وأنّ الخير الجمعي الذي يمثل حصيلة الخيرات الفردية يمكن أن يعبّر في الوقت نفسه عن مستوى منافع الأفراد. من هنا، فإنّ تحقيق أكبر قدر من المنفعة لصالح المجتمع يعبّر بالتالي عن رقي مستوى مصالح أفراد المجتمع؛ لذا، فإن هذا الارتقاء بالمنفعة الجمعية إلى أعلى مستوياتها الممكنة ينبغي أن يكون الشعار الأعلى في أهداف المجتمع في عمليات تشريع القوانين والتنفيذ واتخاذات القرارات الكبرى.

من الواضح أن هيوم لا يقرّ بمثل هذا الدور للمنفعة الجمعية، ولا يرى أنه ينبغي جعل المنفعة الجمعية أساسًا وركيزةً، فضلًا عن الارتقاء بها إلى أعلى المستويات لتدوين قوانين العدالة، إنما يقول إن محفزات الأفراد لتغيير الوضع الطبيعي والتوجه نحو قوانين العدالة، إنما هي مصالحهم الفردية، وإذا رُوعيت هذه القوانين، فذلك سيحقق المنفعة العامة. هذا الاهتمام بالمنفعة العامة يضفي على قوانين العدالة طابعًا أخلاقيًا وقيميًا (أي يجعلها فضيلة)؛ إذ حسب نظرية الأخلاق لدى هيوم يُعدّ الشيء قيمة وفضيلة أخلاقية، إذا كان فيه منفعة بحيث يوصف بأنّه نافع.

من زاوية أخرى، فإنّ نظرية العدالة لدى هيوم هي ضرب من النزعة التعاقدية (Conventionalism)؛ لأنها تنيط العدالة بمجموعة من القوانين المسنونة، وتؤكد على أنّ الفعل العادل هو احترام هذه القوانين والعقود والالتزام بها. وللنزعة التعاقدية أشكال متنوعة، وتعريف العدالة مثلًا بأنها

«إعطاء الحق لصاحب الحق» يمكن أن ينسجم مع نوع من أنواع النزعة التعاقدية، وذلك إذا سلّمنا بأنّ المؤسسات والعقود القانونية ومجموعة القوانين المشرّعة هي التي تعيّن حقوق الأفراد، أما إذا أقمنا حقوق الأفراد لا على أساس القوانين والعقود البشرية الصناعية الوضعية؛ بل على أساس نظام الطبيعة والقوانين الإلهية، وقررنا للبشر حقوقًا طبيعية لا يمكن وضعها ورفعها من قبل البشر أنفسهم أو عبر الاتفاقيات والمواضعات البشرية، فإنّ هذا التعريف المشهور للعدالة لن يعبّر عن النزعة التعاقدية. على كل حال، يربط هيوم بين الحقوق والعدالة من جانب، وبين العقود والقوانين البشرية من جانب آخر، فيدافع بذلك علنًا عن النزعة التعاقدية. بعد هذين التقييمين الكليين الذين يشملان تصنيفًا وتبويبًا كليًّا لتراث هيوم في بحث العدالة، ننتقل إلى نقد مركّز لنظريته في العدالة.

نبدأ نقدنا بنقد تصوره الخاص عن الإنسان؛ إذ تعتمد نظريته حول العدالة بكل وضوح على تصور للإنسان مُغرق في النزعة التجريبية، وفي هذه النظرة المحدودة تُتجاهَل مكانة العقل والإدراك الأخلاقي للبشر. يذهب ريموند پلانت -وهو على صواب- إلى أنّ السرّ في عدم تقديم هيوم تصورًا غنيًّا شاملًا مستوعبًا للإنسان يعود إلى التزامه بالنزعة التجريبية الصريحة والمطلقة، وهذه التجريبية المتشددة تسلب هيوم أيّ نظرية معرفة غنية وكاملة حول الإنسان. بناءً على تجريبية هيوم ومرتكزاته المعرفية، لا يوجد أساسًا أمر لا يقبل التغيير اسمه الإنسان أو الفرد (Self) حتى يكون موضوعًا للبحث التجريبي. يعتمد هيوم على الإدراك الحسي، فلا يعترف بوجود إلّا الأمور التي تترك تأثيراتها على قوانا الحسية والتجريبية، ويعتقد أن قوانا الإدراكية الحسية، وفي إطار العمليات التجريبية، لا تتوصّل إلى أمر ثابت لا يتغير اسمه «الشخص» (Person) أو «الفرد» (Self).

وهكذا، لا توجد أيّ تجربة أو إدراك حسي خاص يعبِّر عن مفهوم وتصور ثابت للشخص أو الفرد، وهذا يعني أن المعرفة الإنسانية إنما تتعلّق

بإدراكات حسية مشتقة ومختلفة ومتغيرة، وهذا يعني عدم وجود معرفة حسية ثابتة، فنحن نشعر بالخوف، والمحبّة، والبرد، والحرّ، والجوع، والعطش داخل أنفسنا، لكننا لا نشعر أبدًا -شعورًا حسيًّا- بشيء اسمه الأنا (myself) مستقلًّا عن هذه الإدراكات التجريبية والحسية المشتقة والمتغيرة حتى ننظر إلى ماهيته وطبيعته؛ لذلك فإننا عندما نتحدث عن إنسان أو فرد أو شخص، فإننا نشير إلى مجموعة من التصورات والإدراكات التجريبية والحسية بدل الإشارة إلى تصور واضح عن الإنسان أو الذات. هذه النظرة المعرفية تنكر من الأساس واقعًا تجريبيًّا وثابتًا اسمه الإنسان كحقيقة ثابتة يجب أن تتخذ موضوعًا لعلم الإنسان؛ لأنّ التجربة والإدراك الحسيَّين لا يستطيعان إثبات وجود هذا الأمر الثابت المشترك بين البشر والأفراد(1).

رفض التجريبية المتطرفة ودراسة المكانة المعرفية للعقل البشري يعتبران من الأبحاث والقضايا المهمة في علم المعرفة ويحتاج الخوض فيها إلى مجال أوسع، وهي بعيدة جدًّا عن الغاية المرجوّة من هذه السطور، كما إنّ الأبحاث المتعلّقة بالأساس الأخلاقي في فكر هيوم، وإنكار المعارف الأخلاقية الضرورية، وربط الفضائل والقيم بالمنفعة، وطرح تفسير تجريبي للمنفعة، كلها أبحاث جدلية خلافية مهمة يمكن طرحها في فلسفة الأخلاق. المراد هو أنّ الأسس الفلسفية لنظرية العدالة عند هيوم تواجه في كثير من المواطن وفي مفاصل من قبيل علم الإنسان،

---

(1) Raymond Plant, **Modern Political Thought**, p.168.

نظرية المعرفة عند هيوم والقائمة على النزعة التجريبية المحضة، لها الكثير من النتائج غير المألوفة، وتشكك في صدق الكثير من المفاهيم والقضايا الفلسفية والعقلانية. مثلًا نراه ينكر العلية وعلاقة العلة والمعلول؛ إذ على أساس رؤيته المعرفية لا تقدر حواسنا وتجاربنا عند مشاهدة اصطدام اليد بالكرة وحركة الكرة بعد هذا الاصطدام، إلّا على مشاهدة التعاقب بين حركة الكرة وحركة اليد، ولا تفيدنا شيئًا عن شيء اسمه العلة والعلاقة العلية. من هنا، كان قانون العلية وضرورة تحقق المعلول عقب تحقق العلة أمرًا مشكوكًا فيه ولا يقبل التصديق؛ لأنّ الحس والتجربة لا يؤيّدانه.

وعلم المعرفة، وعلم الأخلاق، تحديات وانتقادات جادة، وقيمة نظريته في العدالة رهن بتغلبها على هذه التحديات.

المشكلة الأخرى هي أن «حرية هيوم» التي أشرنا إليها في بداية البحث -عدم استنتاج الـ«يجب» من الـ «يوجد»- تطال نظريته في العدالة نفسها؛ إذ ينيط العدالة بمراعاة القوانين السارية في الملكية والالتزام بها، ويؤكد على أنّه إذا لم تُراعى هذه القوانين، فسوف يغرق الناس في الوضع الطبيعي والفوضى الناجمة عن غياب القانون والعدالة؛ وهكذا، يستنتج هيوم قيمة العدالة وفضيلتها -ضرورتها- وقوانينها من واقع اسمه المنفعة وتأثير الالتزام بالقانون في التغلب على الفوضى، أي إنّه يستلّ الـ«يجب» والعبارة القيمية من الواقع والـ«يوجد»، وهذا هو ما يدعو هيوم -في فلسفته- الجميعَ لتحاشيه واجتنابه.

يرى هيوم أنّ العدالة وصف لقوانين الملكية، ويعتقد بأنّه في ظل غياب القانون لن يبقى موضوع للعدالة ولا لعدمها، ومع ظهور القانون تكتسب حقوق الأفراد والعدالة معناها، والعدالة والعمل العادل هما مراعاة هذه القوانين والالتزام بها. ويبدو أن هيوم غفل عن نقطة مهمة جدًّا وهي أنّ العدالة متقدمة على القانون، فالقانون نفسه موضوع للعدالة واللّاعدالة، فكما يمكن للفعل الخارجي أن يكون مصداقًا للعدالة أو اللّاعدالة، كذلك القانون يمكن أن يكون عادلًا أو غير عادل؛ وبالتالي، يتسنى بشأن أي عقد أو اتفاق أو قانون، طرح السؤال القائل هل هذا القانون مقبول أم غير مقبول؟ وهل هو عادل أم ظالم؟ مناسب أم غير مناسب؟

إذا كانت العدالة وصفًا للقانون، وليست معيارًا أعلى لفحص اعتبار القوانين ومقبوليتها، لكان أي قانون مهما كان شكله ومضمونه عادلًا ومتصفًا بالعدالة، لكن هذا يخالف الواقع والعقل السليم، فالقوانين الموضوعة من قبل البشر وهي حصيلة اتفاق جماعة أو إجماع الأكثرية لا تضمن بحد ذاتها العدالة في كل الحالات الممكنة.

ونقطة الضعف الأخرى في رؤية هيوم حول العدالة تعود إلى حصره لقوانين العدالة بقضية الملكية والأبحاث الثلاثة المتعلقة بها، فإن تشديده المفرط على الربط بين العدالة والملكية يضلل القارئ والمتابع، مضافًا إلى أنّ الأدلة والأسباب النفسية والتاريخية لمثل هذا التأكيد غامضة، فلا شكّ في أنّ للإنسان الكثير من الاحتياجات، ومنها الحاجة إلى الأموال والممتلكات، إلا أنّه من الخطإ الظن أن مصدر كل التحديات والاختلافات البشرية هو ملكية الأشياء النادرة[1]. النظام والقانون ليسا لمجرد تنظيم الشؤون الملكية واحتواء النزاعات المالية، فللحياة الجمعية أبعاد متنوعة وعديدة والقوانين العادلة مطلوبة لتنظيم كل جوانب هذه العلاقات والأبعاد.

نظرية هيوم في العدالة ساكتة عن أسلوب التوزيع المحبّذ والعادل للخيرات والمواهب كالثروات والمصادر الطبيعية والمواقع والمناصب الاجتماعية، وكذلك الجهود والمشاق وواجبات الحياة الاجتماعية. والسرّ في هذا السكوت أن هيوم يعتقد أن أي نظام قانوني وأيّ مجموعة من القوانين مهما كانت مضامينها تتصف بالعدالة، وفي ضوء هذا التصويب العام واتصاف كل النظم والمجاميع القانونية بفضيلة العدالة، لن يبقى مجال لاختيار معايير خاصة أو نظام قانوني معيّن باعتباره النظام المحبّذ لتوزيع الخبرات والمواهب والواجبات والمسؤوليات الاجتماعية، فتصورات هيوم عن العدالة تغلق الطريق تمامًا أمام المقارنات والانتقادات في مجال النماذج المقترحة حول البنية الاجتماعية المنشودة العادلة.

النقطة الأخرى هي أن نظرية العدالة لدى هيوم لا تقدم إجابة واضحة عن سبب الالتزام بقوانين العدالة، ولا بدّ من الأخذ بالاعتبار أن هيوم ينكر وجود الميول والحوافز الطبيعية والداخلية الدافعة نحو القيام بأفعال عادلة؛ إذ إنه ينتزع كون العدالة فضيلة من فائدتها، ويرى أنّ الحافز الأصلي الكامن

(1) Jonathan Harrison, **Hume's Theory of Justice**, p.42.

وراء سَنّ قوانين العدالة وتدوينها هو طلب البشر للمنفعة وأنانيتهم، وقد تفسّر هذه النظرة الحالات التي يكون فيها العمل بالقوانين ذا منفعة فردية، وتبرّر ضرورة الالتزام بقوانين العدالة (بغض الطرف عن مغالطة الـ«يجب» والـ«يوجد»)، ولكن يوجد الكثير من الحالات التي تتحقق المنفعة فيها بانتهاك القوانين وعدم الالتزام بها، فما هو البرهان وما هي الحجّة التي تسوِّغ ضرورة الالتزام بقوانين العدالة في مثل هذه الحالات؟ القبليات النظرية والأخلاقية والأنثروبولوجية لهيوم تسدّ الطريق على الإجابة المناسبة عن هذا السؤال.

2_ نظرية العدالة عند كانط

2_1_ مقدمة

الفيلسوف الألماني الشهير إيمانوئيل كانط (1724_1804م) مفكر ذائع الصيت في حقول الميتافيزيقا وعلم المعرفة وفلسفة الأخلاق، وقد ترك تأثيرات عميقة على التراث الفلسفي الغربي في هذه الميادين الثلاثة؛ لذلك يرى كثيرون أن إنجازه الفلسفي يعدّ واحدًا من أبرز النتاجات الفلسفية الغربية وأهمها، ولكن يبدو أنّه من المتعذر تصنيفه في المرتبة الأولى إلى جانب كبار المفكرين في تاريخ الفلسفة السياسية في العالم الغربي. هذا مع أنّ بعضًا، نظير هانس ريس، يذهبون إلى ضرورة النظر إلى كانط في مضمار الفكر السياسي الغربي من زاوية تجعله في مصاف أرسطو وأفلاطون وهوبز، ويؤكدون على أن تقصير التاريخ الغربي في معرفة أهمية إنجازه لا يقلل من مكانته الحقيقية[1].

غفلة مؤرّخي الفكر السياسي الغربي وحتى الخبراء في فكر كانط عن

(1) Hans Reiss, **Kant Political Writing**, p.39.

الجانب السياسي لأفكاره ناجم عن حقائق عدّة، الحقيقة الأولى هي أن أعماله السياسية لا تقبل المقارنة بأيّ حال من الأحوال مع آثاره الفلسفية من قبيل «نقد العقل المحض» من حيث العمق العلمي وسعة البحث، فمتانة أعماله الفلسفية همّشت المنجز السياسي لديه، وهذا الفارق في المستوى العلمي دفع بعضًا، ومنهم هانا آرنت، إلى تقييم خاطئ فحواه أنّ الكتابات السياسية لكانط تعود لفترة شيخوخته وتقاعده الفكري، من وجهة نظر آرنت، يدل الكم القليل لأفكار كانط السياسية ومحتواها على أنّه هو نفسه لم يكن ينظر بعين الجدّ لأفكاره السياسية[1]. وهذا التقييم متسرّع بعض الشيء؛ لأن نواة الفكر السياسي لدى كانط مُدرجة ضمن أحد أهم كتبه الفلسفية «نقد العقل المحض» تحت عنوان (Transcendental Dialectic 1).

أما كتاباته المستقلة الأولى التي تمتزج بالسياسة بشكل صريح تعود إلى ما بعد هذا الكتاب بقليل. أنهى كانط كتابة «نقد العقل المحض» في عام 1781م، وبدأ كتابة نتاجاته السياسية المستقلة مثل «ما التنوير؟»[2] و«أطروحة لتاريخ عام من زاوية عالمية»[3] منذ عام 1784م.

السبب الثاني في الغفلة عن فكر كانط السياسي هو أنّه لم يضع كتابًا جامعًا يشمل أهم آرائه السياسية، فكتاباته السياسية فصول ومقالات سياسية كتبها على مدى 16 سنة، وقد أشرنا إلى أن أولى كتاباته السياسية كانت جزءًا من كتاب «نقد العقل المحض» (1781)، وأما آخر عمل سياسي له «العناصر الميتافيزيقية للحقوق»، فقد وضعه سنة 1797م، هذا في حين

---

(1) Hannah Arendt, **Lectures of Kant's Political Philosophy**, p79.

(2) طبع في كتب عدّة. انظر:

Lewis White Beck _(editor), **What is Enlightenment Kant Selections**, p.461_467.

(3) «Ideas for a Universal History From a Cosmopolitan Point of View», published in: Ibid, p.415_425; Hans Reiss, Kant Political Writing, p.41_53.

تمتلك الشخصيات المهمة في حيز الفكر السياسي عادة أعمالًا وكتبًا خاصة ومتميّزة في هذا المضمار.

النقطة الأخرى التي تسوّغ هذا الإهمال إلى حد ما، أن فكره السياسي قلّ ما يتمتع بعنصر الإبداع مقارنة بأعماله الفلسفية، إلى درجة يمكن اعتباره -في نواته الأصلية- فرعًا ونتيجة لفلسفته الأخلاقية. والعناصر الأصلية للفكر السياسي عند كانط، نظير تأكيده على الحرية الفردية، والنزعة القانونية، والدفاع عن استقلال السلطات والنظام الجمهوري، ليست أفكارًا أبدعها هو، إنما تأتي في سياق التماشي مع التراث الليبرالي الكلاسيكي الذي أكّد عليه مفكرون سبقوه.

طبيعة نظرة كانط للسياسة ومنهجه العقلي في معالجة أصول الحق والعدالة والدولة المنشودة فيها نقاط جديدة تميّزه عن كثير من رواد الفكر السياسي. من هنا، فإنّ دراسة الفكر السياسي لكانط ليست ذات قيمة تاريخية فقط؛ بل لا يزال أسلوبه في الدفاع عن الليبرالية والحرية الفردية محور نقاش وبحث. تعود أهمية كانط إلى أنّه يناقش روح الليبرالية، أعني الاستقلال الفردي والقيمة المطلقة للحرية في إطار فلسفي نابع من البراهين العقلية، ودفاعه عن هذا المبدإ أمتن بكثير من دفاع أمثال جون استيوارت ميل، ومعاصرين من قبيل آيزيا برلين وفريدريك هايك.

للفكر السياسي لكانط أبعاد مختلفة، كما إنّ بعض أبعاد فكره السياسي من قبيل تقييد الحرية السياسية، وحق التصويت للرجال أصحاب الأملاك[1]، ورفض حق الثورة والاعتراض على الدولة، ورفض معاقبة أصحاب السلطة السياسية بعد سلبهم السلطة، تعد أفكارًا محافظة أكثر من

---

(1) يعتقد كانط أنّ الذي يعتبر مواطنًا (Citizen) هو الذي يتصف، فضلًا عن البلوغ والذكورة، بأنّه سيد نفسه، أي لديه أملاك وثروة شخصية. انظر:

Hans Reiss, **Kant Political Writing**, p.78.

اللازم، وحتى الليبراليون لا يرونها مسوغةً أو مبررة، ولا نعتزم هنا الخوض في جميع جوانب الفكر السياسي لكانط وزواياه؛ بل نحاول دراسة الصورة التي يرسمها كانط للمجتمع المنشود والنظام السياسي العادل الحق. لا شكّ في أنّ تقييم ونقد قراءة كانط لأصول العدالة عملية لافتة ومهمة، فنقد ما يسمّيه أصولًا للعدالة هو في الواقع دراسة ونقد لأمتن قراءات الليبرالية الكلاسيكية وآرصنها، خاصة في ما يتعلّق بقضية الحرية الفردية.

2ـ2ـ العدالة بوصفها واقعًا للحرية

إذا أردنا تلخيص نظرية كانط حول العدالة يجب أن نعتبرها مختصة بفكرة الحرية الفردية فالأصول التي طرحها في العدالة مدوّنة بهدف الدفاع عن الحرية الفردية وحفظها، هذه الأصول تمنعنا من التدخل في الحريات المشروعة والقانونية، وهذا هو كل ما تفعله هذه الأصول. وعليه، فإن مضمون نظرية العدالة عند كانط ليس آلية لإشباع حاجات أفراد المجتمع أو تعديل الفوارق الاقتصادية والاجتماعية بينهم.

يعرّف كانط العدالة التي يقصدها بأنها «تقييد حرية كل فرد بحيث تنسجم حريته مع حرية الآخرين (في الحدود التي يسمح بها القانون العام)»[1].

يحاول كانط في نظريته حول العدالة أن يقدّم حلًّا لصيانة الحرية المدنية والفردية والارتفاع بها إلى أعلى المستويات من ناحية، مع الحفاظ على محتواها القانوني من ناحية ثانية، فآراؤه في العدالة ترسم واقعًا أو وضعًا (Condition) يمكن من خلاله ممارسة الحرية الخارجية للأفراد بشكل صحيح وقانوني. إنّه يحذو في ذلك حذو مفكرين مثل هوبز ولوك، فيضع

(1) «Theory and Practice» in: Ibid, p.71.

هذا الوضع المنشود في مقابل «الوضع الطبيعي»[1]؛ فإنّ وضعَ العدالة، وخلافًا للوضع الطبيعي، وضعٌ تُضمن فيه الحقوق والحريات الفردية.

«الوضع الطبيعي» الذي يتحدث عنه هوبز أمر فرضي؛ إذ حسب تعريفه له يكون فيه جميع البشر في حالات حروب وعنف، لكن الوضع الطبيعي من وجهة نظر كانط أمر واقعي، فكل مجتمع يفتقر لمعيار محايد للدفاع عن الحقوق والحريات الفردية والارتفاع بها إلى أعلى المستويات، هو مجتمع غير عادل ويعيش الوضع الطبيعي. يفتش كانط عن هذا المعيار المحايد في النظام القانوني؛ إذ لا بدّ من مجموعة من القوانين تستطيع أن توفر للأفراد إمكانية تمتعهم بالحريات الفردية، وتحتوي في الوقت نفسه هذه الحريات وتروّضها داخل الإطار القانوني، لكي لا تتحوّل الإرادة الحرة للفرد إلى عقبة تمنع حقوق الآخرين وحرياتهم.

«الحرية الخارجية» هي محور مناقشة العدالة عند كانط، ويتحدث كانط في مجموعة أعماله عن نوعين من الحرية: «الحرية الداخلية» (inner freedom) و«الحرية الخارجية» (Outer freedom)[2]. النظرية الأخلاقية عند كانط تختص بالحرية الداخلية، بينما ترتكز قضية العدالة عنده على أساس الحرية الخارجية. ويقسّم كانط الحرية الخارجية من الناحية القيمية إلى قسمين: شرعية (Rightful) وغير قانونية أو وحشية (Wild)، ويعتقد أنّ الحرية الشرعية الصحيحة هي الحرية الفردية التي تُطبّق ويُعمل بها في إطار قوانين العدالة. أما حرية القسم الثاني فيجب البحث عنها في الوضع الطبيعي، وبالتالي يمكن اعتبار الهدف من نظرية العدالة عند كانط هو السعي للتفريق بين هذين النوعين من الحرية الخارجية، ورسم وضع تكون الحريتان القانونية والشرعية ممكنة فيه.

---

(1) The state of natuc.

(2) Immanuel Kant, **The Doctrine of Virtue**.

أشرنا إلى أن كانط لا يهتم في نظريته عن العدالة بالمساواة ورفع التمييز الاقتصادي والحرمان، ويعود ذلك إلى أن مثل هذه الأمور لا مكان لها في تصوره عن العدالة. يعدد كانط ثلاث خصوصيات أساسية لمفهوم العدالة: الخصوصية الأولى هي أنّ العدالة تتعلق بالعلاقات الخارجية (external) بين الأفراد فقط، وذلك فيما إذا أثَّرت أفعال بعضهم على الآخرين. أما الخصوصيّة الثانية فهي أنّ هذا المفهوم لا صلة له بآمال أفراد المجتمع وميولهم، فمفهوم العدالة إنما ينحصر في علاقة إرادة فرد بإرادات الآخرين. والخصوصية الثالثة هي أنّ العدالة تتعلق بشكل وقالب العلاقة بين إرادات الأفراد الأحرار فقط؛ أي إن هدفها هو إطلاق نظام قانوني وتدوين قوانين عادلة لغرض تطبيق إرادات الأفراد في الساحة الاجتماعية[1].

ويمكن أن نلاحظ أنّ هذه النظرة الضيقة والمحدودة إلى مجال مفهوم العدالة وفاعليته، لا تترك مساحة لطرح أبحاث وقضايا تتعلق بإشباع سائر الاحتياجات والميول والإرادات الثقافية والاقتصادية والاجتماعية للبشر في إطار العدالة. بعبارة أخرى: يرتبط مفهوم العدالة في الفكر السياسي لكانط بمجال واحد فقط من مجالات الكيان البشري ـ الميل إلى الحرية وتحقيق الإرادة الحرة ـ ولا صلة لباقي ميول الإنسان وطموحاته واحتياجاته بمفهوم العدالة.

ونظرًا إلى أن قضية الحرية، وخصوصًا الحرية الخارجية المرتبطة بسائر أفراد المجتمع وبالشؤون السياسية والاجتماعية، تمثل محورًا في نظرية العدالة لدى كانط، فإنّ من المناسب أن نقوم بمراجعة سريعة لتصورات كانط عن الحرية وعلاقة هذه التصورات بالنظرة التقليدية إلى الحريات، وبسائر التصورات حول مفهوم الحرية في العصر الحديث.

---

(1) Allen Rosen, **Kant's Theory of Justice**, p.7.

2_3_ تصوّر كانط عن الحرية

تتقسّم المقولات والمفاهيم السياسية في تاريخ الفكر السياسي الغربي إلى عصرين رئيسيين: العصر الحديث والعصر القديم، ففي بعض الحالات تختلف تصورات المفكرين في هذين العصرين التاريخيين اختلافات بيّنة. وقد تشكّل تصور كانط عن الحرية انطلاقًا من خلفية العصر الحديث في أوروبا، وهو تصور قد يختلف أو يتطابق مع آراء معاصريه، كما إنّه قد يمتاز تمايزًا تامًّا عن تصورات المفكرين في العصر القديم (الفلاسفة السياسيين اليونان) في بعض الجوانب.

اختلطت الحرية في تصورات العصر القديم بالتمتع بموقع اجتماعي خاص هو موقع المواطنة (Citizen) وحق إبداء الرأي واتخاذ القرارات في الشؤون الاجتماعية والسياسية؛ إذ كان الأحرار يتمتعون حصرًا بحقوق المواطنة، وفي مقابلهم العبيد الذين لا يتمتعون بهذا الحق. يذكر تشارلز تايلور ثلاثة فوارق بين النظرة القديمة إلى الحرية وبين التصور الحديث لها: الفارق الأوّل هو أنّ السؤال عن كون الإنسان حرًّا أو غير حر في النظرة القديمة لم يكن يكتسب معناه إلّا في إطار المجتمع، وبتعبير آخر، فإنه قبل أن يتوزع الأفراد إلى أحرار وغير أحرار، ينبغي أن يكون الإطار والمجتمع السياسيان قد تشكّلا. أما الفارق الثاني فهو أن اقتصار الحرية على شطر معين من أفراد المجتمع كان يعتبر طبيعيًّا وعاديًّا للغاية، كأن يكون الهلينيون (Hellenes) وخلافًا للبربر، أحرارًا ومواطنين، أو أن يكون الرجال فقط في المدن اليونانية ذات الحكومات المستقلة هم الأحرار وأصحاب الرأي والقرار السياسي. أما الفارق الثالث هو أن ذلك التصور القديم للحرية لم يكن مستندًا على نظريات ميتافيزيقية خاصة حول ماهية الإنسان وطبيعة الحرية أو مقوماتها؛ بل يعبّر في الغالب عن قيم اجتماعية تكوّنت في تلك الحقبة التاريخية.

التصور الحديث للحرية الذي ظهر في القرن السابع عشر للميلاد ينكر هذه الجوانب الثلاثة، فمعظم نظريات الحرية في العصر الحديث تؤمن بـ«الحرية الطبيعية» (Natural Liberty) المدعومة من قبل نظريات فلسفية وميتافيزيقية خاصة حول حقيقة الإنسان ومكانته في الوجود[1]. من أبرز المنظرين للحرية في العصر الحديث جون لوك، وروسو، وهوبز، وكانط، وعلى الرغم من وجود قوائم مشتركة بينهم لجهة انتمائهم للثقافة الليبرالية، فإنهم يختلفون في ما بينهم من جوانب معينة، فإنّ تحليل هوبز إلى الحرية وتأكيده على أنّها ليست سوى ارتفاع الموانع الخارجية عن طريق القرارات والاختيارات الفردية، يصوغ تصورًا إلى الحرية لا صلة مباشرة له بالأخلاق وحتى بالقانون، فهذه النظرة للحرية تثبت للأفراد حقًّا طبيعيًّا يمكن استيفاؤه خارج الظرف الاجتماعي وفي وضعية غياب النظام القانوني والأخلاقي والسياسي الخاص. وتصنّف الأفراد إلى فئتين: الأحرار وغير الأحرار، وفي غياب المجتمع السياسي وعدم وجود قانوني حقوقي وأخلاقي، يكون معيار هذا التقسيم وجود موانع خارجية أو عدم وجودها في طريق الاختيارات الفردية.

التركيز على الاستقلال الفردي ورفض القوامة (paternalism) هو المعنى الذي تنتهجه معظم النظريات الحديثة في خصوص الحرية. وعلى سبيل المثال، طالب بعض مفكري عصر التنوير، ومن وجهة نظر طبيعية، بعدم تدخّل أي عنصر خارجي كالأخلاق والدين في صياغة غايات حياة الأفراد وأهدافهم. وبناءً على ذلك، فإنّ الفرد نفسه هو أفضل من يشخّص مصلحته وخيره الفردي. ويفصم هذا التصوّر الوشائج بين حرية الفرد ومقولات مثل الأخلاق، ويدافع عن الاستقلال الشامل للفرد، وهو ظهور حريته الحقيقية. أما ديفيد هيوم فإنه يرفض حتى تدخّلات العقل وأحكامه

(1) Charles Taylor, **Kant's Theory of Freedom**, published in: John Gray (editor), **Concept of Liberty in Political Philosophy**, p.100_101.

في تشخيص غايات الحياة الفردية وخيراتها. من وجهة نظر هيوم وأتباعه، ليس للعقل إلّا دوره الذرائعي، فهو خادم مناسب لإشباع الميول الطبيعية المتنوعة للبشر. لا ترى هذه النظرة للعقل وللعقلانية البشرية دورًا في تكوين غايات الحياة وأهدافها؛ وبالتالي، فهي لا تقطع الأواصر بين الحرية والأخلاق وحسب؛ بل وتفصم العرى بين الحرية والعقلانية أيضًا؛ لأنّ العقلانية الذرائعية (instrumental) المحضة ليس من شأنها صياغة الخيرات والإيجابيات للحياة البشرية، ولا هي في موقع يخوّلها نحت عقبات داخلية في طريق الاختيارات والإرادات النابعة من الآمال والنزعات الطبيعية للبشر، والتشكيك في شرعية هذه الاختيارات وصحتها.

ويحذو كانط حذو جان جاك روسو، فيؤكد وجود علاقة بين الأخلاق والحرية، ويصرّ بصراحةٍ تفوق صراحة روسو، على الدور الأساسي للعقل في توجيه الحياة الأخلاقية للبشر، وبالتالي الوصول إلى الحرية الحقيقية. العقل من وجهة نظر كانط ليس مجرد وسيلة وأداة؛ بل له دوره في المجال العملي عن طريق رسم غايات الحياة وأهدافها وتعيين الواجبات العملية والأخلاقية للإنسان، ويعتقد كانط أن عقل الإنسان هو أيضًا قوة عملية (Practical Faculty) تؤثر في إرادته وتوجّه مسارها ومنحاها[1].

يذهب كانط إلى أن إرادة الفرد وفعله الأخلاقي -في حيّز الداخل والعمل الأخلاقي- يجب أن ينسجما مع أصول وقواعد نابعة من العقل المحض؛ بل حتى على صعيد الحرية الخارجية والفعل الاجتماعي ينبغي أن يرسم العقل العملي المحض أصول العدالة التي تسود العلاقات والسلوكيات الخارجية والاجتماعية للأفراد. وبناءً على ذلك، فإن أحكام العقل المحض -في النظام الفكري الكانطي- هي التي توجّه وتسيطر على الإرادة العملية للبشر، ويتكون النظام الأخلاقي وكذلك النظامان

(1) Immanuel Kant, Foundations of the Metaphysics of Morals. p.396.

الاجتماعي والسياسي المنشودان في ظل سيادة الأحكام العملية للعقل المحض وقيامها.

إنّ التشديد على دور العقل في حيّز الأخلاق والمجتمع (أصول العدالة) لا يعني ابتعاد كانط عن التصور الليبرالي حول الحرية. فكانط -إلى جانب كل الليبراليين الذين سبقوه ولحقوه- ملتزم بتعريف خاص للحرية يسمّى في التقسيم المشهور لآيزيا برلين بـ«الحرية السلبية» (Negative Freedom)؛ بمعنى أنّ الحرية ليست سوى عدم وجود العقبات الفيزيائية والقانونية التي تعترض طريق الاختيار وتطبيق الإرادة الفردية. يؤكد كانط على أن هذا التحرر والاستقلال الفردي في إعمال الإرادة وتنفيذ الفعل الخارجي على الصعيد المجتمعي يجب أن يتم بالضرورة داخل الإطار القانوني، وهذا التقنين والالتزام بالقوانين ليسا لتقييد الأفراد والتضييق عليهم، إنما هما لأجل مراعاة العدالة والارتفاع بحرية جميع أفراد المجتمع إلى أعلى المستويات. يعتقد كانط أنّه إذا رَسَمَتْ وشَرّعتْ الأحكامُ العملية للعقل المحض (أصول العدالة) القوانينَ الأساسية للعلاقات الخارجية بين أفراد المجتمع البشري، فسوف ترتفع درجة حريات الأفراد -بالمعنى الليبرالي للحرية- إلى أعلى المستويات.

يرى كانط أنّ تحقيق الحرية القانونية والحقيقية منوطٌ باحترام القوانين المنبثقة عن العقل المحض، وهو يتوافق في ذلك مع مفكرين مثل لوك وروسو، فقد كان لوك يعتقد أنّ الفرد لا يصل إلى الحرية عبر اختراق القوانين الطبيعية، فهو يربط بين الحرية واحترام القانون. أما روسو الذي طرح نظرية العقد الاجتماعي، فينظر إلى الحرية في ظل تكوين المجتمع بشكل عام والمجتمع السياسي بشكل خاص. ويؤكد كانط بدوره على أن موضوع أصول العدالة -التي يعتبرها في الواقع الأصول السائدة على حرية الإنسان الخارجية- هو السلوك الخارجي للإنسان على أرضية الحياة

الاجتماعية، ويبحث عن النظام الاجتماعي العادل والمنشود في ظل احترام القوانين الأساسية المستقاة من أحكام العقل المحض.

2ـ4ـ الحكمة العملية عند كانط

تشكل الفلسفة الأخلاقية عند كانط، وأبحاثه النظرية حول العدالة الأجزاء الأصلية لحكمته وفلسفته العملية (Practical Philosophy). وقبل الخوض في العلاقة بين هذين الجانبين، وقبل تعريف مقتضب لأصول العدالة عند كانط، من المناسب تقديم شرح مختصر جدًّا حول ماهية الفلسفة العملية عنده وكذلك أساس أطروحته الفلسفية. ويلوح أنّ هذا العرض المختصر يعين القراء على معرفة توجهات كانط العامة في حيّز العدالة والسياسة.

لفلسفة كانط شطران أصليان: الشطر الأوّل الماثل في كتابه المعروف «نقد العقل المحض» (Critique of pure reason) يتعلق بنقد المكانة والمقدرة المعرفية للعقل النظري وفحصها عند الإنسان. والشطر الثاني يشمل الحكمة والفلسفة العملية لكانط، ويتضمن الكلام عن حيّزي الأخلاق ونظرية العدالة، ويتعلق بنقد العقل العملي (Practical Reason).

مصطلح «العقل العملي» الذي استُخدم في تاريخ الفلسفة منذ زمن أرسطو، يُعرَّف عادةً بأنّه العقل الذي يوجِّه السلوك القصدي (intentional) والإرادي للإنسان، ويختلف هذا العقل عن العقل النظري (Theoretical Reason) الذي هو دليلنا في البحث عن العلم. استخدم كانط في تحليله ونقده للعقل النظري تعبير «العقل المحض» (Pure Reason) في عنوان كتابه؛ ما أدّى إلى سوء فهم وخطإ شائع؛ إذ تصور كثيرون أن تعبير «العقل المحض» جاء في مقابل «العقل العملي»، وأنّه لا يطلق إلّا على العقل النظري للإنسان. وقد أفضى هذا التصور غير الصحيح إلى الظن بأنّ مجال

العمل الإرادي والقصدي خارج دائرة العقل المحض، وأنّ العقل المحض لا دور له ولا تأثير في نطاق العمل (الأخـلاق والسياسة)، إلّا أنّ هذا الاستنتاج يتعارض مع المراد الأصلي لكانط في مضمار الحكمة العملية.

الغاية التي هدف إليها كانط في نقديه الأوّل والثاني (نقد العقل النظري ونقد العقل العملي) هي الإشارة إلى أن كلا المجالين النظري والعملي قائمان على الأحكام والقضايا التركيبية المستقلة عن التجربة (apriori) السابقة لها، وهي ـأي الأحكامـ ثمرة العقل المحض؛ إذن، للعقل المحض أحكامه الضرورية السابقة للتجربة في الحيّز العملي، كما إنّ له أحكامه الضرورية المطلقة في الحيز النظري. وبهذا، مثلما يمكن للعقل المحض أن يكون نظريًّا، يمكنه كذلك أن يكون عمليًّا.

ويرى كانط أنّ أفعالنا الإرادية تابعة للأوامر والدساتير (Maxim)، لكن الأوامر التي تتصف بالصفة الأخلاقية، هي تلك الأوامر التي تخضع لضوابط الأمر المطلق (القضايا التركيبية القبلية للعقل العملي)؛ إذن، فإن الأمر لا يتصف بالصفة الأخلاقية. أما المبدأ الأخلاقي أو الأمر المطلق الذي يقصده كانط، والذي قرره بأشكال مختلفة، فهو: إعمل بالشكل الذي تريد فيه أن يكون عملك قانونًا طبيعيًّا، أي بحيث تريد أن يعمل الجميع كما تعمل.

وبعد التشديد على أنّ الفلسفة العملية ـشأنها شأن الفلسفة النظريةـ ساحة لتحرك «العقل المحض» وحده، يأتي الدور لدراسة منزلة العقل المحض في فلسفة كانط. يميّز كانط بين «العالم الواقعي كما هو» (The noumenal world) و«عالم الظواهر» (The Phenomenal world) ليؤكد على أننا غير قادرين إلّا على إدراك عالم الظواهر وتفسيره، ولكن ليس بشكل سهل؛ بل هو بحاجة إلى أصول عقلية وأفكار سابقة على التجربة (apriori)، وهذه الأصول والمفاهيم غير التجريبية والعقلية المحضة، يجب أن تكون تركيبية (Synthetic) وغير تحليلية، ليكون لها دور وفاعلية

منتجة للمعرفة، وعلامة الصفة التركيبية هي أن لا يـؤدي مجرد نفيها وإنكارها إلى التناقض؛ إذن، السؤال الأساسي هو كيف نستطيع تنظيم قضايا تكون ضرورية وعامة بصورة مستقلة عن التجربة؟ تنسب هذه الأصول، وبسبب استقلالها عن التجربة، إلى «العقل المحض» (Pure reason)، وهي نابعة من هذا المصدر المعرفي.

استخدم كانط «المنهج النقدي» (Critical method)، محاولًا إقامة منظومة من الأصول التركيبية السابقة للتجربة، وذلك بهدف تبيين عالم الظواهر؛ من هنا، كان المحتوى الرئيسي لكتاب «نقد العقل المحض» مختصًا بفهم العالم والإجابة عن السؤال القائل: كيف يكون العلم (Science) ممكنًا؟ لكن ميادين التجربة البشرية تشمل مساحات أخرى من قبيل الفلسفة، والحكمة العملية (الأخلاق والسياسة)، وعلم الجمال.

وأراد كانط أن يثبت أن للعقل المحض أحكامه التركيبية السابقة للتجربة في هذه المساحات أيضًا، وأنّ الفهم البشري في هذه الميادين منوط بهذه الأصول القبلية وغير التجريبية أيضًا، كما هو الحال بالنسبة إلى ميادين العلم والمعرفة النظرية. وعلى سبيل المثال، فإن أي قرار أخلاقي لا بدّ من أن يكون مبتنيًا على قوانين وأصول من سنخ الأصول «التركيبية العملية» (Practical Synthetic). الإنسان من وجهة نظر كانط ليس فقط مخلوقًا غير ظاهرياتي (Phenomenal Being) يمثل مادة منزوعة الإرادة لقوانين العليّة، إنما هو أيضًا وجود غير ظاهرياتي (Noumenal being). إنّه موجود حرّ، ولأجل أن يكون أخلاقيًا لا بدّ من أن يكون صاحب إرادة أخلاقية. إرادة الإنسان وقراراته للقيام بعمل معيّن تتصف بالصفة الأخلاقية فقط حينما تكون بنيّة القيام بالواجب، ولا يكون وراءها أيّ غايات أو أرباح أو ميول أخرى، فالأصول العامة والأساسية التي تسود الفعل الأخلاقي ـ ومنها الأصل القائل إن «ضابطة أخلاقية العمل هي القيام به لمجرد نيّة القيام بالواجب» ـ، إنما هي قضايا يوفرها لنا العقل المحض على الصعيد العملي.

بعد هذه المقدمة الطويلة نسبيًّا حول الفكر الفلسفي لكانط، نعود إلى أصل نقاشنا، فقد ذكرنا أنّ الفلسفة العملية لكانط تتقسّم إلى قسمين رئيسيين هما: «الأخـلاق» و«نظرية العدالة». أما نظرية العدالة، فتتعلق بالحرية الخارجية للإنسان وبالأصول التي تسود العلاقات بين الأفراد في المجتمع المحبّذ العادل؛ الأصول التي تصون حقوق كل فرد في ممارسة إرادته بحرية، وترتفع في الوقت نفسه بهذا الاستقلال والحرية الفردية والخارجية إلى أعلى درجاتها. ولا بدّ من الإشارة إلى نقطة أساسية في هذا المجال وهي أنّ هذين القسمين في الحكمة العملية لكانط غير مستقلين عن بعضهما، إنما بينها أواصر وطيدة، بحيث لا يمكن إدراك نظرية كانط في العدالة دون إدراك محتوى فلسفته الأخلاقية، وهذان الحيّزان ينبعان من مصدر فلسفي واحد؛ ولذلك نتابع البحث بتقديم إيضاح حول الفلسفة الأخلاقية لكانط.

2ـ5ـ فلسفة الأخلاق لدى كانط

آراء كانط في فلسفة الأخلاق لها صلاتها العميقة بأبحاثه حول العدالة، من حيث المباني والقبليات الفلسفية والمعرفية. تعود هذه الصلة إلى اعتقاده بنظامين أو فئتين من الواجبات العملية والأخلاقية، يسمّي الفئة الأولى «واجبات العدالة» أو «الواجبات القانونية» (Juridical Duties)، ويسمّي الفئة الثانية «الواجبات الأخلاقية» أو «واجبات الفضيلة» (Duties of Virtue). ولهاتين الفئتين من الواجبات منبت وجذر ومصدر مشترك؛ لأنّ العقل المحض هو الذي يُرسي بالضرورة أصول كل واحدة منهما، كما إنّ تناغم هذه الواجبات مع أوامر العقل المحض هو الذي يضمن أخلاقية واجبات الفضيلة وعدالة الواجبات القانونية. إذن، الروح التي تسود الحكمة العملية لكانط في مجالي الأخلاق والعدالة، هي نظام فلسفي مشترك يقوم على العقل المحض وأحكامه الضرورية غير التجريبية. يطلق كانط على

الأصـول والقواعد العامة التي تشكّل بنية حكمته العملية اسم «قوانين الحرية» (Laws of freedom)، وهي قوانين تحدد الواجبات الأخلاقية وواجبات العدالة، إلا أنّ القوانين الأخلاقية تُستخدم لتحقيق «الحرية الداخلية»، وقوانين العدالة وأصولها تتعلق بـ«الحرية الخارجية»[1].

يتطلب الشرح الدقيق لفلسفة الأخلاق عند كانط مجالًا أوسع، ونشير هنا فقط إلى جملة من النقاط الأساسية التي تشكّل المحتوى الأصلي والركائز الأساسية لحكمته العملية، آملين أن تكون هذه الخلاصة كافية لإيضاح الأرضيتين الفلسفية والمعرفية التي تقوم عليهما نظرية كانط في العدالة. النقطة الأولى هي أن نظرية كانط في الأخلاق نظرية عقلانية للغاية، بمعنى أنّ التسويغ الأخلاقي لأعمال البشر وأي فاعل صاحب إرادة واختيار، يجب أن يُفحص على أساس قواعد وأصول عقلانية محضة يمكن إدراكها على أساس العقل. هذه الواجبات نابعة من أحكام العقل المحض

---

(1) الأثر الأهم لكانط الذي يتناول هاتين الفئتين من نظم الواجبات (قوانين الحرية) ويدرس مبانيهما الفلسفية والنظرية، كتاب عنوانه: **Grundlegung zur metaphysic der sitten**، وضعه كانط عام 1785م باللغة الألمانية. وتوجد ترجمتان إنجليزيتان مشهورتان لهذا الكتاب، هما:

Ground Work of Metaphysics of Morals, trans. By: H. J. Paton, New York, 1964; **Foundations of the Metaphysics of Morals**, trans. by: Lewis. W. Beck, New York, Bobbs_Merrill, 1973.

يطرح كانط في هذا الكتاب الأصول الأساسية لنظامه الأخلاقي وحكمته العملية، لكنه يورد تفاصيل أكثر في أعمال أخرى خصوصًا في كتابه: **Die metaphysic der sitten**، الذي وضعه عام 1797م. ويشتمل هذا الكتاب على جزئين رئيسيين: الجزء الأوّل يتعلق بنظرية العدالة والواجبات القانونية، وقد ترجمه جون لود إلى الإنجليزية:

Metaphysical Elements of Justice, part I of **The Metaphysics of Morals**, trans. by: John ladd, New York, Bobbs_Merrill, 1965.

والجزء الثاني يتعلق بحيّز الأخلاق، تحت عنوان: نظرية الفضيلة، وقد ترجمته ماري غريغور إلى الإنجليزية:

The Doctrine of Virtue, part II of **The Metaphysics of Morals**, trans. by: Mary J. Gregor, University of Pennsylvania press, 1964.

ولا تتوقف على إدراكاتنا البعدية والتجريبية لطبيعة الإنسان ومعنى الحياة الطيّبة، ولا علاقة لها بخير الإنسان وسعادته؛ إذن، يدافع كانط عن نوع من «النزعة الواجباتية» (deontologism) التي لها أسس عقلانية فقط. ويتعارض هذا الرأي تمامًا مع النظرية الأخلاقية لدى أمثال أرسطو الذي يقيم الأصول والقواعد الأخلاقية على تحليل وتعريف خاص لخير البشر وسعادتهم، ويبنون فلسفتهم الأخلاقية على الأنثروبولوجيا الفلسفية، يرى كانط أن مثل هذه التحليلات الفلسفية والتجريبية لا يمكن أن يكون لها دور في مجال الحكمة العملية وتعيين الواجبات الأخلاقية، ولهذا السبب صنّفناه في الفصل الأوّل المتعلّق بمناهج البحث حول العدالة في عداد المؤمنين بالمنهج «الخارجي» (Externalism)، فهو لا يرى دورًا للغاية البشرية، ولا يقدم تفسيرًا أو تحليلًا لخير الإنسان وسغادته في أطروحته المرتبطة بنظرية الأخـلاق، فهو يصرّح بـأنّ الأصـول الأخلاقية يجب أن لا تكون منتزعة ومستنبطة من معتقدات حول ماهية الإنسان، ولها جذورها في التجربة، فالمعتقدات النابعة من التجربة لا يمكن أن تمهّد الأرضية لقواعد وقوانين عملية، ولا تشكّل جزءًا من الفلسفة المحضة (Pure Philosophy)[1].

يمكن القول إن تمييز كانط بين المفاهيم والأصول التجريبية وبين الأحكام والإدراكات العقلانية أو الفلسفية المحضة، يُعدّ النقطة الأساسية والمشتركة لحكمتيه العملية والنظرية، وقد كان هذا التمييز أساس مشروعه في كتابه «نقد العقل المحض»، فهو يحاول إرساء المعرفة النظرية على أساس أحكام تركيبية سابقة للتجربة، وعقلانية محضة، أو على حد تعبيره هو «فلسفية محضة» (Pure Philosophy). وعلى أساس هذا المنهج المشترك، نراه في الحكمة العملية أيضًا، يبحث عن أسس سابقة للتجربة، وهي أسس مستقلة عن كل أشكال التحليل ومنفصلة عن المعطيات

(1) Immanuel Kant, Critique of Practical Reason, p.66.

التجريبية. وليس مراد كانط من «التجريبي» مجرد المعتقدات والأحكام الناجمة عن المشاهدات الحسية؛ بل ما يشمل الأنثروبولوجيا الفلسفية (Philosophical anthropology) أيضًا؛ وعليه، فإن أيّ تحليل لطبيعة الإنسانية الخيّرة وللغايات والأهداف المحبّذة لحياة الإنسان، وأي تفسير فلسفي لطبيعة الإنسان، لا يمكن اعتباره مفهومًا ومبدأ عقلانيًا وفلسفيًا صرفًا؛ بل هو من جملة المعارف البعدية والتجريبية الناجمة عن التأمل والملاحظة ومشاهدة الواقعيات التجريبية لحياة البشر[1].

النقطة الأخرى هي أنّ الإرادة الكامنة وراء أي عمل إرادي يجب أن لا تكون متأثرة ونابعة من الدوافع والغايات التجريبية، وإلّا فإنها لن تعد أخلاقيةً، فالإرادة الأخلاقية إرادة عقلانية وفلسفية محضة، وليست إرادة نابعة من دوافع ممتزجة بتصورات ومعطيات تجريبية. يذكر كانط ما لا يقل عن ثلاثة أسباب لضرورة تطهير الإرادة الأخلاقية من المضامين التجريبية:

السبب الأوّل: يتعلق بضعف المنهج الاستقرائي، فمن وجهة نظره أن أي إدراك وتصور لخير البشرية وغايات الحياة الإنسانية المثالية وأهدافها له جذوره في المشاهدات التجريبية والمنهج الاستقرائي، ونظرًا إلى عدم إمكان الاعتماد على الاستقراء أو الثقة به، تصبح كل تعاريف الخير والسعادة غير ذات قيمة، بمعنى أنها لا يمكن أن تكون ركيزة وسندًا للإرادة الأخلاقية[2].

السبب الثاني: هو أن إدراكنا وتصورنا لخير الإنسان وسعادته نابع عن حبّ الذات والأنانية لدى الإنسان، والنظرة الأنانية بكل أشكالها لا تصحّ أن تكون أساسًا وقاعدة لأخلاق حقيقية، يقول كانط: «حين تكون سعادة

(1) Immanuel Kant, **Metaphysics of Morals**, p.43.
(2) Ibid, p.43_45.

الفرد وخيره أساسًا لإرادته، لن تكون النتيجة سوى معارضة مباشرة لأصل الأخلاق»[1].

السبب الثالث: هو أنّ الموجود العقلاني موجود مستقل ومختار (autonomous)، وينبغي أن تتشكّل الأصول الأخلاقية من قواعد تعزّز هذا الاستقلال والحرية وتحميهما، لكن العمل على أساس الدوافع الناجمة عن تصورات ومُثُل تجريبية -تصورات مختلفة للخير والسعادة- يفضي إلى استنتاج قانون أخلاقي متأثر بالميول والمعطيات التجريبية؛ وبالتالي، سيكون عملًا غير مستقل وغير حرّ (Heteronomous action)، وسينتقص من الاستقلال العقلاني المحض للإنسان[2].

المفتاح الآخر لإدراك الحكمة العملية عند كانط هو اهتمامه الخاص بمكانة «الإرادة الخيّرة» (Good will) في الحيّز الأخلاقي؛ حيث يعتقد أن ثمة شيئًا واحدًا فقط في العالم يتصف بـ«الخير الذاتي»، ألا وهو الإرادة الخيّرة. الشيء ذو القيمة الذاتية داخل عالمنا وخارجه، والذي يُعدّ خيرًا وقيّمًا على نحو الإطلاق هو هذه الإرادة الخيّرة التي تكتسب الأشياء الأخرى القيمة من خلالها، وتتصف هي الأخرى بصفة الخير. كل الأشياء والأمور القيّمة بالنسبة إلينا والتي نتصورها خيرًا، مثل الذكاء والثروة والصحة لها قيمتها؛ لأنها مقدمة ووسيلة لتحقيق شيء آخر أو خير آخر؛ إذن، هذه الأمور ليست خيرًا وقيّمةً بحد ذاتها وبشكل تلقائي؛ بل إيجابيتها مقيدة ومشروطة، حتى السعادة (Happiness) التي ليس فيها طابع ذرائعي لخير فوقي، لا يمكن اعتبارها -من وجهة نظر كانط- خيرًا مطلقًا وذاتيًا؛ إذ لا يمكن اعتبار السعادة خيرًا من الزاوية الأخلاقية إلّا إذا كان صاحبها جديرًا بالتمتع بهذه السعادة، أي إنّ السعادة الممدوحة والخيّرة أخلاقيًا هي

(1) Immanuel Kant, **Critique of Practical Reason**, p.36.

(2) Immanuel Kant, **Ground Work of Metaphysics of Morals**, p.45.

تلك المشروطة والمقيدة بالجدارة (Deserved Happiness). اللافت أن كانط خلافًا لكل الأديان التوحيدية والكثير من الفلسفات الميتافيزيقية، لا يعتقد بأنّ الله ذو خير ذاتي مطلق باعتباره موجودًا خارج عالمنا الإنساني. فالله من وجهة نظره خير بسبب أن له إرادة خيّرة[1].

مراد كانط من الإرادة الخيرة هو أنّ الفرد الأخلاقي يقوم بالعمل بقصد أداء الواجب (Duty)، ولا تكون له أيّ محفزات أو أهداف أخرى؛ وعليه، فمعيار خيرية العمل وأخلاقيته هو نيّة الفاعل ومحفزاته، فإذا كانت نيته وقصده أداء الواجب كان ذا إرادة خيّرة وعمله عمل أخلاقي. ليس معنى هذا الكلام أن صاحب الإرادة الخيرة (الإنسان الأخلاقي) لا تكون له إلا نيّة أداء الواجب، أو أنّه لا يمتلك بوصفه موجودًا عاقلًا وصاحب إرادة أيّ ميول ودوافع طبيعية وبشرية أخرى، فهو يقوم بكل أعماله لمجرد أداء الواجب، إنما المراد أنّ الإرادة الخيرة ونيّة أداء الواجب هي المعيار الوحيد الذي يجعل الفعل الإرادي فعلًا أخلاقيًّا، والأمور الأخرى من قبيل الآثار والاستحقاقات الإيجابية الطيبة لا تأثير لها في إضفاء الصفة الأخلاقية على الأعمال. إذا تم إنجاز فعل بنية أداء الواجب فسيكون فعلًا أخلاقيًّا، حتى لو كانت له نتائج غير حسنة على الفرد أو الآخرين، وقد توجد أفعال تثير لدى فاعلها مشاعر الاستحسان والرضا (بسبب ما لها من آثار ونتائج إيجابية)، لكنها لا تُعدّ عملًا أخلاقيًّا؛ لأن فاعلها قام بها لتحقيق تلك النتائج والأهداف الإيجابية دون أن يكون مدفوعًا بنوايا خيّرة لأداء الواجب[2].

يشدّد كانط على عدم تأثير الميول والغايات الفردية في الحياة الأخلاقية للموجود العاقل، لكنه لا ينكر إطلاقًا الدور الأساسي لهذه

(1) يناقش كانط مكانة الإرادة الخيرة في الفصل الأوّل من كتاب: **Metaphysics of Morals**، الذي سبق أن أشرنا لترجمتيه الإنجليزيتين.

(2) Immanuel Kant, **Foundations of the Metaphysics of Morals**, p.14.

الميول والنزعات والمصالح البشرية في حياة الإنسان، فهو يعترف بأن للبشر في كل فعل اختياري من أفعالهم سببًا يدفعهم للقيام به. بعبارة أخرى: وراء كل فعل إرادي حافز وسبب يدفع الفاعل للقيام به.

الجدير بالذكر أن كانط يعتقد بنوعين من الأدلة والمسوغات في ما يتعلق بالفعل الاختياري: **النوع الأوّل**: يسمّيه الدليل النابع من الحسابات وبُعد النظر (Prudential reasoning)، وهو خاضع بشكل واسع لتأثير الميول والأغراض والإرادات الفردية الطبيعية للبشر، وهذا النوع من الأدلة يشمل عادة قضايا كلية (Maxims) يعتقد بها الفرد وينظم أدلته ودوافعه طبقها. النوع الثاني: هو باعتقاد كانط «الأدلة الأخلاقية»، مثل هذه الأدلة لا تترك مجالًا لتدخل الإرادات والغايات والاستحسانات الفردية، إنما هي أدلة تقوم على محور الملاحظات العقلية القبلية وغير التجريبية (A priori considerations)، ولا تنتظم هذه الملاحظات من أجل إشباع ميولنا؛ بل لهدايتها وتوجيهها وإرشادها. وببيان ثانٍ: فإنّ الأصول التي تصنع هذه الأدلة الأخلاقية، ترسم الواجبات و«القوانين العملية» (Practical Laws) التي تختلف اختلافًا أساسيًّا من حيث توجّهاتها عن القواعد المتعلقة بتنظيم الحياة العادية المألوفة للبشر (Maxims). يعتقد كانط أنّ الواجب عمل ألزمنا بأدائه عقليًّا[1]، وليس لأجل الوصول إلى هدف معين أو لإشباع ميل خاص، إنما ثمة قوانين عملية تُلزمنا بأدائه.

هذه القوانين العقلانية التي تعيّن الواجبات وترسمها، هي في الواقع تجسيد للإرادة الخيّرة، وهذه القواعد العملية (Practical Laws) شيء والـ Maxim شيء آخر، فالقاعدة (Maxim) قد تكون نابعة من أهداف وميول معينة، لكن القواعد العملية التي يقصدها كانط لها قيمة عينية (Objective)؛ لأنها ناجمة عن إرادة خيرة ولها جذورها في

---

(1) Immanuel Kant, The Doctrine of Virtue, p.21.

العقل المحض. يذهب كانط إلى أنّ القاعدة العملية من الناحية النفسية (subjective) مقبولة من قبل أي موجود عاقل يتغلب عقله على ميوله ونزواته، وهي من الناحية العملية في خدمة الموجود العاقل؛ لأنّها الأصل العيني للإرادة، أي الدليل العملي للموجود العاقل الذي يريد التصرّف على أساس الإرادة الخيّرة(1).

على أساس ما مضى، يمكن تلخيص رؤية كانط في ثلاث نقاط أساسية:

1 ـ يعتبر العمل أخلاقيًّا عندما يُنجز بقصد أداء الواجب.

2 ـ القيمة الأخلاقية للعمل بدل أن تكون منوطة بإشباع ميل أو تحقيق هدف خاص، مدينة لقاعدة «أُنجز العمل» بناء على قبولها والتسليم بها.

3 ـ يُنجر العمل بنية أداء الواجب حينما يُنجز بدافع احترام القانون العملي (Practical Law).

ميزة القانون العملي الذي يقصده كانط، هي ضرورته وعموميته. إذن، هذه القوانين أصول ضرورية وعامة ومطلقة وغير مشروطة، وأهمّها «الأمر المطلق» (Categorical imperative) الذي يعرض كانط صياغات متنوعة له. ولا يذكر كانط تفاصيل القوانين العملية في حيّز الأخلاق، ولا في نطاق العدالة؛ بل يعرض صياغات وأشكال عدّة للأمر المطلق، مركزًا على الجانب الصوري (الأوامر) للقوانين الأخلاقية وأصول العدالة، ويؤكد على أن تفاصيل القوانين العملية في كلا المجالين يجب أن تُستمد من هذه الأصول الأساسية (الأمر المطلق وتقاريره المختلفة).

هنا، ينبغي الإشارة إلى نقطة مهمة جدًّا تتعلق بالاختلاف بين مجالي

(1) Immanuel Kant, **Foundations of the Metaphysics of Morals**, p.27.

الأخلاق والعدالة؛ لأنّ النية تتدخل تدخلًا تامًا في الواجب الأخلاقي، أما واجب العدالة (الواجب القانوني) فغير منوط بالنيّة، لكن هذين الواجبين مشتركان من حيث منبت الاعتبار والحقيقة، فكلاهما (أي الواجب الأخلاقي وواجب العدالة) يجب أن يكونا قضايا ضرورية وعامة تستمد اعتبارها من القانون العملي أو الأمر المطلق، والقانون العملي والأمر المطلق هما الأصل العيني للإرادة الخيّرة، ويستمدان قيمتهما منها؛ بل هما في الحقيقة تبلور وصورة عينية للإرادة الخيرة. القيمة الأخلاقية للإرادة الخيرة والأمر المطلق هما من وجهة نظر كانط قيمة ذاتية؛ لذلك فهما لا يقتصران على عالم الإنسان؛ بل يشملان كل موجود عاقل وصاحب إرادة. لذا فكانط يعتقد أنّ الأمر المطلق والأصول المنتزعة منه في مجالي الأخلاق والعدالة ملزمان لكل موجود عاقل يريد العمل بطريقة أخلاقية عادلة، بما في ذلك الله والملائكة. والواجبات الأخلاقية وأصول العدالة ضرورية وعامة[1].

يرى كانط أنّ الإرادة الخيرة ونيّة إداء الواجب هما معيار التمييز بين السلوك السليم والسلوك غير السليم في مواطن الغموض والالتباس والشك، فإذا كانت إرادتي الحرة قد قررت القيام بفعل معيّن من أجل أداء الواجب، فإن ذلك العمل سيكون أخلاقيًا وصحيحًا. يسمّي كانط هذا القانون الأخلاقي غير المشروط والكلي والذي لا يقبل الاستثناء، الأمر المطلق (Categorical imperative)[2]. إنّه القانون الذي يدعو الجميع

---

(1) Bruce Aune, Kant's Theory of Morals, p.35.

(2) يذكّر كانط بأن فهمنا للواجبات سواء واجبات الفضيلة أو واجبات العدالة ذات الطابع القانوني، تظهر عادة بواسطة الدساتير والأوامر والنواهي (impretatives). ويعتقد أن الأوامر على شكلين كليين: الشكل الأوّل أوامر مشروطة ومقيّدة (Hypothetical)، والشكل الثاني أوامر مطلقة وغير مقيدة (Categorical). الأمر المشروط يأمرنا بفعل شيء من أجل الوصول إلى غاية أو هدف آخر؛ لذا فهو يتعلق دومًا بنطاق الميول والغايات والأهداف الأنفسية، لأن ضرورة أداء الفعل فيه هي وسيلة لتحقيق تلك الميول والأهداف والوصول إليها.

على نحو الإطلاق للقيام بالأعمال بنيّة أداء الواجب، إنّه قانون يصدّقه ويقبله أي فرد عاقل حرّ، وبعد قبوله لا حاجة للنظر إلى فوائد وأهداف معينة، فهو من أحكام العقل المحض، ومتقدم على التجربة.

يطالبنا الأمر المطلق في صياغاته الأساسية بأن نعمل في كل حالة بطريقة معينة، وأن نضع قاعدة لها إمكانية أن تكون قانونًا عامًا للجميع، فالأمر المطلق هو الأصل العيني (Objective) للأخلاق، وهو قضية ضرورية وسابقة على التجربة، ويعدّ حكمًا للعقل المحض. يرى كانط أن قضية «ما يريده الموجود العاقل الحر هو الأمر المطلق (Categorical imperative)» قضية تركيبية سابقة على التجربة، وهي ضرورية من الناحية العملية، ويعتقد أن كل القضايا الأخلاقية مستقاة، بشكل مباشر أو غير مباشر، من قانون أخلاقي أعلى (Supreme Principle) وهي من تفريعاته وشعبه، وهذا القانون الأخلاقي الأعلى هو الأمر المطلق (Categorical imperative). النقطة المهمة جدًّا هي أنه يذكر الأمر المطلق أحيانًا بصيغة المفرد، وأحيانًا يتحدث عن «أوامر مطلقة» (imperatives)، وهذا ما يثير الظنون بصورة طبيعية بأنّ الأمر الأخلاقي الأعلى قد يكون أكثر من واحد، ولكن عند التدقيق في آثار كانط يتجلى أنّه يعتقد بأمر ومرجع -أمر مطلق- أعلى واحد فقط، فحين يتحدث عن أوامر مطلقة (بصيغة الجمع) فمراده تفاصيل القضايا الأخلاقية، قضايا من قبيل: «لا تسرق» و«اصدق القول» و«لا تظلم»؛ ولأن هذه القضايا متّكئة من جهة على الأمر المطلق، فهي بالتالي أوامر مطلقة.

ينبغي أن لا يغيب عن الذهن أن كانط يطرح لهذا الأمر الواحد الأعلى (Categorical imperative) صياغات عدّة هي في محتواها ومضمونها النهائي أمر ومبدأ واحد على الرغم من أن لها صياغات وصورًا متعددة ومتنوعة. للمثال يذكر كانط أحيانًا هذا المبدأ في صورة ما سبقت الإشارة

إليها، وأحيانًا في صورة مبدإ الإنسانية: «تصرّف دائمًا وكأنّ الإنسان، سواء كنت أنت أو كان غيرك، غاية وليس وسيلة»[1]. وهو يضع المبدأ الأخلاقي الأعلى في قالب «مبدأ القانون الذاتي والاستقلالي» (Principle of autonomy). على أساس هذا المبدإ، لا تكون الإرادة الإنسانية موضوعًا وتابعًا للقوانين وحسب؛ بل يجب اعتبارها المشرّع لهذه القوانين: «اعمل دومًا وكأنك بقوانينك عضو من أعضاء التشريع في مساحة غايات الوجود»[2].

لا تنحصر العلاقة بين نظرية العدالة عند كانط وبين فلسفته في الأخلاق بما مرّ ذكره، فثمة علاقة قائمة من ناحية أخرى أيضًا، بمعنى أن كانط يؤمن بأن أصول العدالة شأنها شأن القضايا الأخلاقية يجب أن تُردّ بشكل مباشر أو غير مباشر، إلى المبدإ الأخلاقي الأعلى، وتكون مأخوذةً منه. إذن، هذه الأصول أيضًا كما هي القواعد الأخلاقية أمور مطلقة (Categorical) غير مشروطة وضرورية ولا تقبل الاستثناء. طبعًا، ليس معنى هذا الكلام، أنّ القضايا الأخلاقية لا تختلف عن أصول العدالة (القواعد القانونية الأساسية) في فكر كانط، وسنبيّن هذا الفارق في ما بعد، ولكن على كل حال، فبما إن أصول العدالة والقواعد الأخلاقية لهما مصدر واحد وهو «الأمر المطلق» ومستمدّتان من حكم العقل المحض، فهما مشتركتان.

2ـ6ـ أصول العدالة وقوانينها

يرى كانط أنّ السلوك الخارجي للبشر وممارستهم لإرادتهم

(1) Act always so that you treat humanity whether in your person or in that of another always.

(2) Act always in such a way as if you were through your maxims a law_making member of a universal kingdom of end (Immanuel Kant, **Foundations of the metaphysics of Morals**, p.58_59.

الحرة ينبغي أن ينتظما على أساس أصول وقواعد عقلية وضرورية، فمن الضروري تقنين الحرية الخارجية للبشر وضبطهما في إطار أصول وقواعد أساسية، وهذا الإطار القانوني مستمد من أصول عامة يسمّيها أصول العدالة أو الواجبات القانونية. وكما قيل، فإن كانط يؤكد على أنّ هذه الأصول والواجبات تشبه الأصول والواجبات الأخلاقية من حيث إنها ينبغي أن تنبع بشكل مباشر أو غير مباشر من أحكام العقل المحض، فإما أن تكون إحدى أحكام الأمر المطلق مباشرةً، أو تكون مستنبطةً من الأمر المطلق بشكل من الأشكال، فتكتسب اعتبارها وحقيقتها من اعتبار الأمر المطلق وحقّيته.

المبدأ المركزي لنظرية العدالة عند كانط قانون يسمّى «قانون العدالة العام» (Universal law of justice)، وهو في الواقع بيان خاص لمبدإ الأخلاق الأساسي الذي يسمّى «المبدأ الأخلاقي للقانون العام» (Ethical principle of universal law). هذا المبدأ الأخلاقي من أرسخ تقارير وقوالب كانط للأمر المطلق (Categorical imperative) وأشدها. يقول هذا المبدأ: «اعمل على أساس القانون فقط، ففي هذه الحالة فقط تكون قد أردتَ هذا القانون قانونًا عامًا لكل الأفراد»[1].

تطبيق هذا المبدإ على حيّز الحرية الخارجية ينتج قانون العدالة العام؛ إذ عند ممارسة الحرية الخارجية يجب أن يمارس كل فرد حريته بشكل من الأشكال، ويطرح واجباته القانونية بحيث يريدها أن تكون ملزمة للجميع في الوقت ذاته. وبالنظر إلى هذه الجذور المشتركة بين الأصول الأخلاقية وأصول العدالة، ذكرنا أن روح المبدإ المحوري للأخلاق عند كانط وروح المبدإ الأساسي لنظريته في العدالة واحدة، ويمكن القول إنّ المبدأ

(1) Act only on that maxim by which you can at the same time will that it should be a universal law (Immanuel Kant, **Foundations of the metaphysics of Morals**, p.63, 273).

الثاني نسخةٌ عن مبدإ الأخلاق العام عند كانط، وهو ينطبق على الإرادة الخارجية[1].

يعتقد كانط أنّ التقارير المختلفة للأمر المطلق، وبسبب طابعها الكلي والانتزاعي، تحتاج إلى جعلها أكثر عينية ليمكن الاستفادة منها أكثر؛ لهذا فهو يؤكد على الحاجة لأصول وقواعد تترجم الأمر المطلق الكلي الملكوتي إلى قوانين وأصول تطبيقية عملية ممكنة الاستخدام، وهو يسمّي هذه الأصول الأكثر جزئية وعينية والتي تترجم الأمر المطلق (أو تعدّ تقارير متنوعة للأمر المطلق) في حيّز الأخلاق والعدالة، بأصول الاستخدام (Principles of application). من هنا، نرى أن كانط يترجم المبدأ الكلي والانتزاعي لقانون العدالة العام إلى ثلاثة أصول بديهية أكثر وضوحًا؛ ليكشف كيف تستطيع الحرية الخارجية لكل فرد أن تكون منسجمة ومتناغمة مع الحرية الخارجية لسائر الأفراد على المستوى العملي. يشير كانط في مختلف آثاره وبفوارق طفيفة إلى هذه الأصول الثلاثة. الهدف الأصلي والوظيفة الملموسة لهذه القوانين الثلاثة هي توفير الأرضية لدستور أيّ دولة شرعية (Lawful State) وعادلة.

الأصل أو المبدأ الأوّل من قوانين العدالة الأساسية هو «قانون الحرية المدنية» (Rule of civil liberty)، ويعرّفه كانط بأنّه «حرية كل عضو من أعضاء المجتمع باعتباره إنسانًا»، فأفراد البشر بوصفهم موجودات مختارة حرّة في العمل حسب إرادتها.

المبدأ الأساسي الثاني هو «قانون المساواة القانونية» (Rule of legal equality) بمعنى أنّه يجب النظر إلى الجميع بشكل متساوٍ حيال القانون، ويجب أن لا تكون قوانين المجتمع العادل متحيّزة، فالعدالة تقتضي أن

(1) Allen Rosen, **Kant's Theory of Justice**, p.12_13.

توزّع الحرية المدنية بصورة متساوية، ولا تكون لأحد مزيّة حقوقية على الآخرين.

المبدأ الثالث من مبادئ العدالة عند كانط هو «قانون الحرية السياسية» (rule of political Freedom) والمختص باستقلال كل واحد من أعضاء المجتمع باعتباره مواطنًا. يعتقد كانط أنّ المواطنين الناشطين (active citizens) فقط يتمتعون بميزة الحرية السياسية، أي من حقهم عن طريق الاقتراع والتصويت المساهمة في عملية سن القوانين، ويشدد كانط على أن عدم تمتع المواطنين المنفعلين -النساء، والرجال الذين ليس لهم ممتلكات، والأطفال- بالحرية السياسية (حق التصويت) لا يشكّل عقبة تحول دون تمتعهم بالمبدأين الآخرين من مبادئ العدالة (الحرية المدنية والمساواة القانونية)[1].

يذكر كانط نقاطًا وأفكارًا تفريعًا على كل واحد من هذه المبادئ الثلاثة، ويمكن تلخيص رؤيته حول المبدإ الأوّل (الحرية المدنية) في أربعة مبادئ قانونية:

1 - من حق أي فرد السير وراء تشخيصه للسعادة (Happiness) شريطة أن لا يتدخل، في سيره وراء سعادته، في حريات الآخرين بشكل مخادع أو عنيف.

2 - ليس من حق أحد تقييد حق حرية الآخرين بذريعة رفعه خير الآخرين وسعادتهم.

3 - كل أشكال التعامل بين الأفراد المبتنية على أساس التراضي، عادلة؛ وإذن، فآثار عمل الفرد واستحقاقاته على الآخرين لا يدلّان على عدم العدالة، إذا كان سلوكه وعمله مبتنيًا مسبقًا على رضاهم.

---

(1) Allen Rosen, **Kant's Theory of Justice**, p.14.

4 ـ مفهوم العدالة لا يكتسب معناه إلّا في نطاق المجتمع وتعامل الأفراد في ما بينهم؛ وعليه، فإنّ العمل الذي يقوم به الفرد بحق نفسه ولا تكون له آثار اجتماعية على الآخرين لا يتصف بعدم العدالة.

يذهب كانط إلى أن مجموعة هذه القوانين الأساسية (المبادئ الثلاثة للعدالة والقوانين الفرعية المشتقة عنها) ترفع الحرية الخارجية القانونية المشروعة إلى أعلى مستوياتها، وتضمن حقوق الأفراد وتحرسها، كحق الحرية الفكرية، وحرية إبداء الرأي، وحق الملكية، واستقلال الفرد وحريته فوق كل القيم الأخرى. من هنا، لا يحق لأي فرد أو قوة (الدولة مثلًا) تقليص الحرية الفردية بدافع احترام قيمة معينة أو لتصور خاص عن الخير والسعادة (البندان 1 و2 من القوانين المذكورة؛ وبهذا، فإن كانط يدافع علنًا عن تقدم حق الحرية على الخير (Good)، وهذا التقدم مبدأ مهم عند كل الليبراليين المطالبين بالدولة الصغيرة أو الدولة في أدنى حدودها أو دولة الحد الأدنى؛ الدولة التي تكون منسجمة مع نظرية الارتفاع بالحريات الفردية إلى أقصى حدودها. وليس بوسع هذه الدولة الصغيرة أو دولة الحد الأدنى التدخّل في الأنشطة الاقتصادية والثقافية للأفراد الأحرار والمستقلين بذريعة مقولات مثل الأخلاق، والقيم الاجتماعية، والتأمين الاجتماعي وتحقيق المساواة الاجتماعية؛ ولهذا، فإن تشديد كانط على مبدإ العدالة الثاني (المساواة القانونية) يجب أن لا يفسّر إطلاقًا بأنّه مطالبة بالمساواة الاقتصادية والمساواة بين الأفراد في إمكانية التنافس الاقتصادي؛ بل على العكس، يؤيّد كانط الكثير من حالات عدم التساوي الاجتماعي والاقتصادي، ويفسّر المساواة القانونية بأنّها وجود امتيازات قانونية لطبقة معينة أو لأفراد معينين، ويعتقد أنّ الجميع يجب أن يكونوا متساوين أمام القانون؛ إذن، المساواة القانونية هي الأخرى لا تعتبر ترخيصًا لتدخل الدولة في حريم الحريات الفردية.

الحرية المدنية في الفكر الكانطي متقدمة على الحرية السياسية، بمعنى أنّ الانتخاب السياسي وحق المواطنين في التصويت (الديمقراطية) يجب احتواؤهما وتقييدهما في إطار صيانة الحريات المدنية (المبدأ الأوّل)، فالديمقراطية المحبّذة التي يقصدها كانط يجب أن تتنزّه عن ظلم الأكثرية للأقلية، وينبغي أن تُحتوى في إطار الدستور الذي يضمن الحريات المدنية. يعتقد كانط أنّ الديمقراطية المحضة غير المروّضة (Pure democracy) لا يمكنها صيانة الحقوق الفردية، وتؤدّي إلى ظلم تمارسه الأكثرية (Tyranny of Majority)[1].

ذكرنا في ما سبق أنّ أصول العدالة عند كانط تختص بالإرادة والعمل الخارجيين (External will)، وتوفر أساسًا قانونيًّا لتكوين نظام قانوني عادل، تُحتوى في ظله الأعمال والحريات الخارجية للأفراد وتُرَّوض بشكل عادل، ويُرتَفع بها في الوقت نفسه إلى أقصى الدرجات. فإنّ كون العمل والإرادة الخارجيين هما موضوع أصول العدالة (القوانين الأساسية للحقوق) يوفر أرضية مناسبة لاستيعاب وجه التباين والامتياز بين أصول العدالة وبين القواعد والأصول الأخلاقية في فلسفة كانط العملية، أصول العدالة من حيث الماهية هي من سنخ القواعد والقوانين الحقوقية التي ترسم حدود السلوك الخارجي للأفراد فقط، وتبقى صامتة تمامًا بشأن المحفزات الداخلية للأفراد ودوافعهم ومقاصدهم ونواياهم الداخلية التي تصاحب أفعالهم الخارجية الإرادية عادةً، والحال أنّ القوانين الأخلاقية غير مرتبطة بالأعمال الخارجية باعتبارها حاجة تمهيدية وموضوعًا لطرح هذه القوانين الأخلاقية، فمحورها هو الإرادة الخيّرة والدوافع السليمة التي هي من وجهة نظر كانط نيّة أداء الواجب[2].

---

(1) Hans Reiss, **Kant Political Writing**, p.100_101.

(2) H. L. A. Hart, **The Concept of Law**, p.168.

الفرق الثاني هو أن أصول العدالة والقوانين الأساسية للحقوق يمكن فرضها على الأفراد بأساليب الإكراه والإجبار. وخلافًا للحياة الأخلاقية والعمل بالقوانين الأخلاقية بدافع أداء الواجب، وهي ممارسات حرة، تبدو مراعاة حقوق الآخرين والالتزام بأصول العدالة ضرورة قانونية يجب على الأفراد في المجتمع الالتزام بها، وإذا أرادوا الاعتداء على حقوق الآخرين وحرياتهم، فمن الممكن ملاحقتهم ومعاقبتهم قانونيًّا، ويرى كانط أن هذا الإجبار الخارجي أخلاقي ومشروع تمامًا.

2ـ7ـ التسويغ العقلاني لأصول العدالة

سنحاول في ما يأتي استعراض بعض الأدلة المودعة في كلمات كانط في مقام دفاعه عن الحرية الخارجية، علمًا أنّ بعض هذه الأدلة والحجج تعمّ كلا النوعين من الحرية الخارجية (المدنية والسياسية)، وبعضها يقتصر على إثبات الحرية السياسية (مشاركة الجماهير في التشريع وتمتعهم بحق التصويت). ومن الضروري الإشارة إلى أن كانط نفسه أورد بعض هذه الأدلة كاملةً في آثاره، لكن بعضها الآخر أعاد صياغته شرّاح فلسفته في ضوء آرائه ونظرياته، ولا يمكن العثور في أعمال كانط على صياغات كاملة لهذه الأدلة.

1 ـ في بعض العبارات، نظير ما سيأتي في الفقرة الآتية، يستدل كانط لإثبات ضرورة وجود حرية سياسية عن طريق دعم عدالة القوانين، ويعتقد كانط أنّه من دون الحرية السياسية والمشاركة الشعبية في عملية تشريع القوانين، لن تبقى ضمانة لكون القوانين عادلة. يقول:

«حينما يتخذ شخص القرارات عوضًا عن شخص آخر، فمن الممكن دومًا أن يكون غير عادل معه، بيد أن احتمال عدم العدالة ينتفي تمامًا حينما يتخذ الشخص القرارات لنفسه؛ لذلك يجب أن لا يعمل طرف على تشريع

القوانين باستثناء الإرادة المتحدة المرفقة بالرضا العام، أي الإرادة العامة والمتحدة لكل الشعب، والتي يتخذ بموجبها كل فرد للجميع القرار نفسه الذي يتخذه الجميع له»[1].

يمكن تفسير هذا البرهان بأنّ الرضا الاختياري للشعب يحول دون اللاعدالة، ولا بد من التذكير بأن كانط أكد على نقطتين في إطار القوانين الأربعة التي ذكرناها تفريعًا على أصوله في العدالة؛ أما النقطة الأولى فأنّ العمل الذي يقوم به الفرد بحق نفسه لا يمكن أن يتصف باللاعدالة، وأما النقطة الثانية فأن كل أنواع التعامل بين الأفراد والتي تكون قائمة على التراضي تتصف بالعدالة. وعليه، فإذا اتخذ فرد قرارًا ما برضاه ومشاركته، فلا يمكن لهذا القرار يقينًا أن يكون غير عادل، وهذا خلافًا لما لو كان يريد اتخاذ قرارات لغيره، ففي هذه الحالة من المحتمل أن لا يعمل بالعدالة؛ وبالتالي، فإنّه في النطاق الذي يجب أن تتقيد فيه أعمال الفرد بالقوانين والضوابط، من الضروري أن يبدي الفرد نفسه رضاه بخصوص مضمون القوانين السائدة من أجل تحاشي اللاعدالة، وفي هذه الحالة فقط يمكن الوثوق بأن كل القوانين السائدة على ذلك المجتمع والفرد عادلة. على أساس هذا التصور للقانون العادل وطريقة الوصول إليه، لا يبقى شك في أن سلطة سنّ القوانين وتشريعها يجب أن توكل لكل الناس (الإرادة العامة للمواطنين)؛ لأن مشاركة الشعب وحقوقهم في التصويت والاقتراع لسنّ القوانين هي وحدها تستطيع أن تضمن عدالة القوانين.

يؤكد كانط في مقاله «النظرية والعمل» على أن تحقيق الاتفاق والرضا التام لكل الناس ومشاركتهم أصواتهم المباشرة جميعًا أمر غير متاح في

---

(1) وردت الترجمة الإنجليزية للفقرة الآتية في:
Allen Rosen, **Kant's Theory of Justice**, p46.

المجتمعات الواسعة الحالية، من هنا لا يبقى مفرّ من قبول نظام النيابة والانصياع لأصوات الأكثرية[1].

2 ـ يصرّ كانط في فلسفته العملية على أن القوانين الأخلاقية وقوانين العدالة (القوانين الحقوقية) يجب أن تستمد ضرورتها واعتبارها من مبدئها الأعلى، وذلك المبدأ العام والأعلى للأخلاق أو العدالة يستمد اعتباره وصدقه بدوره من الأمر المطلق (Categorical imperative)، وانطلاقًا من هذا المبدإ العام في أفكار كانط، فقد حاول أمثال آلن روزن استنتاج مبدإ الحرية السياسية من مبدإ العدالة العام. المبدأ العام للعدالة هو نفسه صيغة الأمر المطلق على صعيد العمل والحرية الخارجية. في هذا الاستنتاج، من الضروري التنبّه بشكل خاص إلى تصوّر كانط عن مفهوم العدالة.

يلزمنا المبدأ العام للعدالة (The universal law of justice)، وهو مبدأ أعلى وفوقي في باب أصول العدالة، بأنّه «يجب أن نكون متأكدين من أن أعمالنا الخارجية منسجمة (Compatible) مع الحرية الخارجية لكل الأفراد العقلاء الآخرين». والسؤال هو: في أي الجوانب يجب أن يتحقق هذا الانسجام؟ وفي مقام الجواب عن هذا السؤال يمكن تصور نوعين من الانسجام:

أ ـ الانسجام المضموني والمادي (Material) المختص بالتوافق والانسجام بين ميول الأفراد وإراداتهم ونزعاتهم.

ب ـ الانسجام الصوري والقوالبي (Formal).

نظرًا إلى أنّ المبدأ العام للعدالة صيغةٌ ونسخةٌ للأمر المطلق؛ لذلك لا يمكن أن يكون مختصًا بأمور عابرة ومشروطة نظير الغايات والميول؛ وبذلك، فإنّ الانسجام المقصود في هذا المبدإ سيكون انسجامًا صوريًا

---

(1) Hans Reiss, **Kant Political Writing**, p.79.

بالتأكيد، مضافًا أن تحليل كانط لمفهوم العدالة يعاضد هو الآخر هذا الاستنتاج؛ إذ يؤكد كانط على أن مفهوم العدالة لا يأخذ بالاعتبار مضمون الإرادة ومحتواها، إنما يختص فقط بقوالب وصور العلاقات بين الإرادات الخارجية (Externalized wills).

السؤال في إشكالية العدالة هو كيف يمكن العمل على جعل إرادة الفرد الحرّ وعمله منسجمًا في إطار قانون عام مع إرادات الأفراد الأحرار الآخرين وأعمالهم، ومن الواضح أنّ هذا الانسجام المضموني والمادي غير ممكن، فليس من الممكن أن نطلب من الأفراد أن يفكروا بطريقة واحدة بالضرورة، وتكون لهم ميول وآمال جزئية مشتركة. الادعاء هو أنّ هذا التصور للعدالة وتأكيد المبدإ العام لها على الانسجام الصوري، لا يتحقق إلّا عندما يحصل الاطمئنان بأن كل واحد من الأفراد العقلاء الأحرار راضٍ عن القوانين السائدة على الحرية والأعمال الخارجية للأفراد. بعبارة أخرى: فإنّ المبدأ العام للعدالة يستدعي أن يكون الأفراد راضين عن القوانين المكلفين بمراعاتها، وهذا لا يتحقق إلّا بالمشاركة والتوفر على حق التصويت (الحرية السياسية). وهكذا فإنّ المبدأ العام للعدالة يستبطن ضرورة الحرية السياسية؛ إذ إن الانسجام الصوري بين الإرادات الحرة للأفراد لا يتأتّى إلا بوجود الحرية السياسية ومساهمة الشعب في العملية التشريعية فقط، في ضوء هذا التحليل يتبيّن أن اعتبار الحرية السياسية وضرورتها منوطان باعتبار مبدإ العدالة العام المنوط بدوره بالمبدإ الأخلاقي العام الأعلى؛ وهو المبدأ القائل: «لا تعمل إلّا حسب القانون الذي تريد له أن يكون قانونًا عامًا للجميع»، فالمبدأ العام للأخلاق هو نفسه تقرير للأمر المطلق؛ وبالتالي، يمكن في نهاية المطاف اعتبار الحرية السياسية نتيجة منطقية لمبدإ الأخلاق الأعلى، ولا شكّ في أن كانط قد التفت إلى أن تطبيق هذه الحرية السياسية وممارستها في المجتمعات الكبيرة غير متاح إلّا عن طريق النظام النيابي وبالاعتماد على أصوات الأكثرية.

وبناءً عليه، فإنّ المبدأ الأخلاقي العام الأعلى يمهد لنا الطريق نحو ضرورة الحرية السياسية، وهذه الحرية ممكنة عمليًا في نطاق النظام النيابي[1].

3 ـ سبق أن أشرنا إلى أن كانط يشرح الأمر المطلق والمبدأ الأعلى للحكمة العملية بأشكال عدّة؛ إذ يبيّن ذلك أحيانًا اعتمادًا على ما يسمى «مبدأ الاستقلال» (The principle of autonomy) الذي يُوصَى الإنسانُ بموجبه بأن يعمل دومًا وكأنّه ـعن طريق القوانينـ عنصرٌ أو عضو من الأعضاء المشرّعين في حيّز الغايات، ويمكن توظيف هذا المبدإ كدعامة للحرية السياسية، وبناءً على هذا المبدإ فإنه لن تكون إرادة الفرد موضوعًا للقوانين ولمن يراعيها ويعمل بها وحسب؛ بل ينبغي اعتبارها بمثابة المشرِّع بحق نفسه (legislative-Self) أيضًا. إرادة الفرد ليست مطبقة للقانون فقط؛ بل هي مؤلفة لذلك القانون ومشرّعة له أيضًا. وعلى الرغم من أن كانط يطابق مبدأ الاستقلال على القوانين الأخلاقية، بيد أنّ هذا المبدأ ينطبق كذلك على كل القوانين التي تسود سلوكيات الموجود العاقل سواء أكانت سلوكيات أخلاقية أم حقوقية، فالمدلول الضمني لمبدإ الاستقلال هو أننا ملزمون بإطاعة القانون فقط عندما نستطيع أن ننظر لذلك القانون بوصفه شيئًا ألزمنا به أنفسنا طواعية وعن رضا منا.

النواة الأصلية لمبدإ الاستقلال هي أنّ للإنسان حق السيادة على نفسه (government-Self) سواء في الأخلاق أو في السياسة.

المدعى هنا هو أنّ الحرية السياسية شرط مسبق وضروري لأي نظام قانوني يريد أن يتصف بالشرعية الكاملة والمطلقة (Fully legitimacy)، بمعنى أنّ القانون الـمُطاع هو القانون المشروع، وإذا قُيِّمَت هذه المشروعية

---

(1) Allen Rosen, **Kant's Theory of Justice**, p.51_57.

على أساس محتوى القانون ومضمونه، فستكون أمرًا مشروطًا، وستظهر حالات تتضعضع قيمة صحتها وشرعيتها حسب الظروف والأوضاع، أما إذا بحثنا عن مبدإ شرعية القانون والنظام القانوني عند مصدره (مُشرِّعه) بدل البحث عنها في مضمون القانون، فسينتهي بنا المطاف إلى قوانين تتسم بالشرعية المطلقة غير المشروطة، وتتوفر هذه الشرعية المطلقة عندما يُسهم أفراد المجتمع أنفسهم في سنّ القوانين، ويتحولون إلى مشرِّعين برضاهم وحريتهم، وهكذا تفضي الحرية السياسية إلى سنّ قوانين مستقلة، ونظرًا إلى أنّ هذه القوانين مشرّعة بحرية ونحن وضعناها لأنفسنا، فلا شكّ في أنها تتمتّع بالشرعية والاعتبار المطلق.

وبناءً عليه، تكون الحرية السياسية -أن يكون لأبناء الشعب بشكل مباشر أو عن طريق نوّابهم حق سنّ القوانين لأنفسهم- شرطًا مسبقًا ولازمًا لشرعية النظام القانوني المطلقة، وهو النظام القانوني الذي يتمتع بطاعة أفراده له طاعةً تامة[1].

كل واحد من الأدلة الثلاثة المذكورة يختص بإثبات الحرية السياسية. ونشير هنا إلى برهان يشمل كلا شطري الحرية الخارجية (المدنية والسياسية).

4 ـ أحد تقارير «الأمر المطلق» يسمّى مبدأ الإنسانية (The principle of Humanity)، وهو المبدأ الذي يطالبنا بأن ننظر إلى أنفسنا وإلى سائر البشر باعتبارهم غايات (End) وليس مجرد وسائل (Mean).

النظرة الغائية إلى الذات تستلزم احترام مجموعة الأهداف والمشاريع والغايات التي يقررها كل شخص لنفسه؛ من هنا، كان مبدأ الإنسانية قانونًا لاحترام اختيار البشر، ويعتقد كانط أن هذا المبدأ يمكنه أن يحمي الحرية السياسية؛ لأنّ الحرية السياسية ليست سوى احترام اختيار الفرد وانتخابه

(1) Ibid, p.61_62.

وإشراكه في سنّ القوانين التي يُراد لها تقييد انتخابه واختياره وحريته وغاياته. يذهب كانط إلى أن عدم إعطاء الأفراد حق التصويت معناه أننا ننظر إليهم نظرة ذرائعية، فإذا لم يُشرك المواطنون بشكل مباشر أو غير مباشر في عمليات تشريع القوانين واتخاذ القرارات، وإذا لم يُحصَّل رضاهم، فسيتحولون إلى مجرد وسائل وأدوات لخدمة غايات الحكّام وأهدافهم.

يسوِّغ مبدأ الإنسانية الحرية المدنية فضلًا عن تسويغه الحرية السياسية، كما يصرّح كانط بأن مبدأ الإنسانية يؤكد على احترام اختيارات الأفراد وانتخاباتهم، وهذا الاحترام يعني عدم التدخل في حرية الآخرين وملكيتهم وحقوقهم وسعادتهم.

لا شكّ في أن كانط لا يقصد من خلال هذا الدليل أن يدفاع عن الحرية المطلقة والفوضى، فهو يؤمن بضرورة تقييد الحريات في إطار القوانين. ويركّز كانط على نقطة أساسية وهي ضرورة أن يكون كل فرد حرًا في السير وراء غاياته وأهدافه وتشخيصه في الحياة طالما لم يُلحق ذلك الضرر بحقوق الآخرين.

على كل حال، يمكن توظيف مبدإ الإنسانية للدفاع عن مبدإ الحرية المدنية، إلا أنّه لا يمكن الاستفادة من هذا المبدإ في تعيين تخوم الحرية المدنية، أو في كيفية تعريف الحرية القانونية والشرعية للأفراد بشكل تام[1].

السؤال الأساسي الذي قد يُطرح في هذا المجال هو أنه إذا كان هذا المبدأ ركيزةً لكلا نوعي الحرية الخارجية، فما الذي يسوِّغ مبدأ الإنسانية نفسه ويوفر له الاعتبار والحقية؟

يبحث كانط عن الركيزة الأصلية للإنسانية في الطبيعة العقلانية (Rational Nature) للبشر، وليس مراده من الطبيعة العقلانية للإنسان

---

(1) Ibid, p.63.

عقله النظري؛ بل يقصد أنّ الإنسان، خلافًا لكل الموجودات، هو بحد ذاته غاية، لا أنّه غاية مطلوبة لشيء آخر. ووضع الغاية (End) وتنظيمها من مهمات الإرادة (Will)، وبما أنّ الإنسان له إرادته، فهو موجود عقلاني ذو قيمة وغاية ذاتيتين. القيمتان المطلقة والذاتية للإنسان، من وجهة نظر كانط، منوطتان بالتوفر على الإرادة، وهما غير مشروطتين بإرادة الإنسان، كما إنّهما نابعتان من أنّ هذه الإرادة لها دومًا إمكانية أن تكون عقلانية، بمعنى أنها لا تتأثر بالميول والنزعات الغريزية؛ بل يتم توجيهها من قبل العقل العملي المحض (Pure practical reason). وعلى الرغم من أنّ للحيوانات إرادة أيضًا، إلا أنّ إرادتها لا يمكن أن تكون عقلانية؛ إذن، فهي تفتقر للطبيعة العقلانية. وهذه الإرادة العقلانية في الإنسان تمنحه ميزة أن تكون له إرادة خيّرة (Good will)، الإرادة الخيّرة بمعنى العمل طبقًا للواجب والعمل لا من أجل الوصول إلى غاية أو ميول شخصية، هذه الإرادة مطلوبة وإيجابية وخيّرة بحد ذاتها، وليس بسبب أنها وسيلة للوصول إلى غاية وراءها، وهذه الإرادة الخيرة هي علّة كون الإنسان قيمة مطلقة وذاتية، بحيث يعد غايةً في حد ذاته.

في ضوء هذا التحليل الكانطي، يتمتع الإنسان بقيمة ذاتية، وكل شيء في العالم يكتسب قيمته من الإنسان[1]، بمعنى أن كل شيء إنما يكون قيّمًا عندما يتحول إلى أداة للوصول إلى بعض الأهداف البشرية. الإنسان غاية وقيمة في حد ذاته، وكلّ الأشياء الأخرى مطلوبة للإنسان، فهي تكون قيّمة ومطلوبة ومحبّذة؛ لأنها تتحول في بعض الحالات إلى أدوات بيد الإنسان. وبالنتيجة، إذا تخطينا القيمة الذاتية للإنسان، فإن كل القيم والخيرات الأخلاقية تُخلق بواسطة انتخاب الإنسان (human choice).

بالنظر إلى هذه المنزلة التي يمنحها مبدأ الإنسانية ـ المبتني على تصور

(1) عبارة كانط هي: «Being of everything in the world gets it worth from human beings».

كانط لطبيعة البشر العقلانية- لانتخاب البشر، يتجلى كيف يتحول هذا المبدأ إلى أساس لتسويغ الحريتين السياسية والمدنية، فالحريتان السياسية والمدنية ليستا سوى احترام الانتخاب الحرّ لكل فرد في مجال تشريع القوانين والحياة الفردية. انطلاقًا من هذه الرؤية، يكون الانتخاب الحر مصدرًا لكل القيم، وفرض أيّ قيود على حق البشر في الانتخاب بحاجة إلى تبريرات وأسباب[1].

كما يلاحظ، فإنّ هذا الدليل أو البرهان لا يضفي على الحرية الخارجية للبشر قيمة ذاتية مستقلة، إنما يحاول استنتاج قيمة الحرية الخارجية وانتخاب البشر الحرّ في حيّز السلوك الخارجي بالاعتماد على الاستقلالين القيمي والأخلاقي للبشر (القيمة الذاتية لإرادة الإنسان الخيّرة). النقطة المهمة هي أن حرية كل فرد واستقلاله الأخلاقي لا يتعارض أبدًا مع الحرية الأخلاقية لسائر الأفراد، وهذا بخلاف الحرية الخارجية التي هي ساحة دائمة للتعارض والتزاحم. من هنا، فإن قضية ضرورة تقييد الحرية الأخلاقية لا تطرح أبدًا، وإنما الحرية الخارجية فقط يمكن أن تكون موضوعًا للتقييد والسيطرة[2].

5 ـ يمكن في ضوء مرتكزات كانط تحرير برهان على ضرورة الحرية المدنية، مع أن شكل هذا البرهان لم يرد في كلماته. وفي ما يأتي مقدمات هذا البرهان:

أ ـ كل إنسان يسعى لتحقيق سعادته بالضرورة.

ب ـ الفرد نفسه فقط يستطيع إدراك أهدافه وغاياته المطلوبة؛ وعليه، فإنّه وحده فقط يمكنه اتخاذ القرار في ما يخص الشيء الذي يستطيع تحقيق السعادة له.

---

(1) Allen Rosen, **Kant's Theory of Justice**, p.62_65.

(2) William Galston, **Liberal Purposes**, p.83.

ج- إنّ أيّ عرقلة في طريق اتخاذ الفرد لقراراته الرامية لتأمين سعادته، لا تكون مقبولة أو صحيحة أخلاقيًا.

يُستنتج من هذه المقدمات أن من حق الفرد اتخاذ القرار بنفسه لإسعاد نفسه، ولا يمكن تصور أي خير أو سعادة بشكل متقدم ومُرجّح على حق حرية الفرد، وبهذا لا يجوز لأيّ سلطة أو قوة أو عامل اغتصاب هذا الحق[1]، ولهذا السبب تحديدًا يدافع كانط في نظرية الحكومة المحايدة (Nevtural) عن الليبرالية.

2_8_ أصول العدالة، العقد الاجتماعي، والجمهورية المحضة

من وجهة نظر كانط، قضية الشرعية الأخلاقية للحكومة والنظام السياسي (The moral legitimacy of government) قضية تشكيكية، بمعنى أنّه يمكن تصور درجات متفاوتة للشرعية. وهو يرى أنّ الشرعية المطلقة واللامحدودة تختص بالنظام الجمهوري المحض (Pure Republic) القائم على أصول العدالة؛ وعليه، فإن أفضل نظام سياسي هو ذلك الذي تسوده أصول العدالة (الحريات المدنية).

هذه الأصول الأساسية في الفكر السياسي الكانطي هي أصول قبلية (apriori)، بمعنى أنها موجودة قبل تكوّن الدولة وسنّ القوانين، واعتبار هذه الأصول وحقانيتها غير منوط بهذه الأشياء، إنما يجب أن تكون هذه الأصول الركيزة الرئيسية لتأسيس المجتمع السياسي والدولة وتشريع القوانين. يقول كانط: «هذه الأصول ليست قوانين تضعها وتقررها دولة متأسسة من قبل، إنما هي قوانين عقلانية محضة حول الحقوق الإنسانية الخارجية التي يمكن للدولة أن تتأسس طبقًا لها»[2].

---

(1) Allen Rosen, **Kant's Theory of Justice**, p.69_71.

(2) Immanuel Kant, «**on the common saying**», published in: Hans Reiss, **Kant Political Writing**, p.79.

الجمهورية الكانطية المحضة ثورة اجتماعية لها نظامان فرعيان اثنان (Subsystem): النظام الفرعي الأوّل هو النشاط الاجتماعي-الاقتصادي لجماهير الشعب؛ إذ يكون للمواطنين حقوق متساوية في ممارسة حرياتهم في المجالات المختلفة بإشراف من القوانين العادلة. هنا يشير كانط إلى مجموعة من الحقوق الأساسية القبلية (apriori) مثل حق اختيار الدين وحق الزواج وحق اختيار العمل. والنظام الفرعي الثاني للجمهورية المحضة هو الدولة أو الحكومة التي من واجبها عدم الاعتداء على الحقوق الأساسية للشعب وعلى أصول العدالة. يؤمن كانط بالفصل بين السلطات؛ لذلك يقسّم هذا النظام الفرعي إلى ثلاثة أقسام: السلطة التشريعية والسلطة القضائية والسلطة التنفيذية.

والخلاصة هي أن كانط يعتقد بأنّ الحكومة المبتنية على المبادئ القيمية الثلاثة للعدالة هي أكثر أنواع الحكم شرعيةً، هذه الأصول عقلانية وسابقة للتجربة؛ وبالنتيجة، فإن حقانية مثل هذا النظام وشرعيته غير مبتنية على أيّ مقدمة تجريبية أو غير عقلانية[1].

يصرّح كانط في أحيان عدّة بعقلانية أصول العدالة، بيد أن إشارته للعقد الاجتماعي (Social Contract) قد تثير الظن بأنّه على غرار بعض كبار الفكر السياسي في الغرب نظير هوبز، يعتبر الخروج من الوضع الطبيعي وتأسيس المجتمع المدني والنظام السياسي المطلوب رهنًا بالعقد الاجتماعي والتوافق العام بين الجماهير على أصول ومبانٍ خاصة، فإذا كان الأمر كذلك كان رصيد اعتبار أصول العدالة أمرًا تعاقديًّا واعتباريًّا (التوافق بين الناس)، وهذا يناقض التفسير الذي يرى أنّ العقل المحض هو دعامة نظرية كانط في العدالة.

---

(1) Tony Smith, The Role of Ethics in Social Theory, p.117_119.

الواقع أن كانط لا يستخدم فكرة العقد الاجتماعي لتبرير أصول العدالة، فهو يستخدم هذا التعبير في كتاباته في مواضع أخرى ولأغراض أخرى. وقد أشرنا في ما سبق إلى أنّ الحكومة المشروعة والمسوّغة في رأيه لها مراتب ودرجات، وما يتصف بالشرعية والحقانية المطلقة غير المشروطة هو النظام الجمهوري المحض المبتني على أصول العدالة الثلاثة لكانط، والذي يرتقي بالحرية القانونية للأفراد إلى أقصى درجاتها. ومع هذا، ثمة حكومات على الرغم من أنّها لا تندرج في قالب الجمهورية المحض لكنها تطالب أن تحل روح الجمهورية في جسدها، مثل هذه الدول مشروعة هي الأخرى؛ لأنها تروم تنظيم إطارها القانوني على أساس العقد الاجتماعي.

هنا ينبغي التفطن إلى سوء فهم معيّن وتحاشيه، ففكرة العقد الاجتماعي في كلمات كانط لا تعني وقوع حدث تاريخي لتشكيل مثل هذه الدولة؛ لأنّه يؤكد على عدم توافر شواهد ووثائق تثبت تحقق مثل هذا الحدث أو تؤكد الاتفاق العام بين الشعوب والحكومات في هذا الخصوص. إن نظرة كانط إلى العقد الاجتماعي تأتي من باب كونه معيارًا لتمييز القوانين العادلة وغير العدالة. يعتقد كانط أنّ القانون إذا كان ذا قابلية وإمكانية لتوافق الأفراد العقلاء عليه، فهو قانون عادل، حتى لو كان الناس على الصعيد العملي غير متفقين وغير مجمعين فعلًا على هذا القانون بسبب ميولهم ونزعاتهم وأهدافهم المتنوعة وربما غير المتناغمة؛ إذن، فالعقد الاجتماعي والوفاق العام هو، على نحو الإمكان (إمكانية الرضا العام)، معيار ومؤشر لعدالة النظام القانوني، وتبعًا له النظام السياسي، دون أن يكون الإجماع والرضا الواقعي الفعلي لأفراد المجتمع شرطًا له[1].

بناءً على ما مرّ، فإنّ العقد الاجتماعي مبدأ عقلاني لفحص عدالة

---

(1) Hans Reiss, **Kant Political Writing**, p.79.

أي دستور في البلاد، وفي ضوء هذا المبدإ إذا لم تكن لقانون من القوانين القابلية على أن يحظى بالوفاق والرضا من قبل كل العقلاء، فهو قانون غير عادل. لا يقيم كانط دليلًا على صحة هذه الضابطة أو المبدأ العقلاني واعتبارهما، وكأنّ هذا المبدأ أيضًا على غرار التقارير المختلفة للأمر المطلق بديهي، مع أنّه لا يشير في أي موضع لعلاقة هذه الضابطة بالأمر المطلق.

بالنظر إلى هذا التصور للعقد الاجتماعي، إذا حاولت الأنظمة غير الجمهورية أن تضع دساتيرها وقوانينها بحيث تتمتع بالقابلية للاتفاق العام عليها، لكانت أنظمة مشروعة، على الرغم من أن درجة شرعيتها لا ترقى إلى شرعية النظام الجمهوري المبتني على أصول كانط في العدالة.

2-9- تقييم نظرية العدالة عند كانط

بنظرة عامة، يلوح أنّ الإشكال الذي يرد على نظرية العدالة عند كانط هو اختزالها لمقولة العدالة الاجتماعية في الحرية الفردية؛ إذ تركّز نظرية كانط في العدالة على واحدة من الاحتياجات الطبيعية والضرورية للبشر فقط (الحاجة إلى الحرية)، وتحاول أن ترسم قوانين وأصولًا أساسية للعدالة تصون هذه الرؤية إلى الحرية انطلاقًا من تصور متماش مع التراث الليبرالي الكلاسيكي بشأن فكرة الحرية (الحرية السلبية)، وتروم رفع هذا الاستقلال والحرية الفردية في الإطار القانوني إلى أعلى درجاتها. بغض النظر عن نهاية هذه المساعي وصحة أو سقم الأدلة المطروحة والركائز الفلسفية والنظرية المقوّمة لهذه الرؤية، ينبغي الإذعان إلى أن للبشر حاجات أخرى مهمة، ونظرية العدالة الجامعة ينبغي أن تأخذ بالاعتبار كافة الاحتياجات الاجتماعية الأساسية للإنسانية. إذا كانت الحرية المدنية، وتساوي الأفراد أمام القانون، وإمكانية مشاركتهم في القرارات السياسية (الحرية السياسية) لها نصيبها في تكوين المجتمع العادل، فإنّ التأمين

الاجتماعي وقدرة الأفراد على سدّ احتياجاتهم المعيشية والاقتصادية الأساسية لها هي الأخرى دور مهم في هذا المضمار.

ليس الكلام عن أنّ المساواة الاقتصادية والتمتع بمستوى واحد من الرفاه والدخل شرط لتحقق العدالة الاجتماعية، إنما الكلام عن أن نظريةً جامعةً شاملةً للعدالة لا يمكنها أن تتجاهل قضايا من قبيل الفقر، وتوزيع المصادر الاقتصادية للمجتمع، وعدم تكافؤ الفرص، والتأمين الاجتماعي وحماية الشرائح الضعيفة ودعمها، أو ترى أن هذه الأمور غير ذات صلة بإشكالية العدالة. لا يذكر كانط أي شيء عن العدالة التوزيعية، ويترك كل هذه النقاشات والأبحاث، فإن اختزاله بحث العدالة بالجانب القانوني للحرية الخارجية يُخرج هذه الأمور صراحةً عن حيّز موضوع العدالة، وكما صرّح بعض شرّاح أفكار كانط، فإنّه يصرّ على أن رسالة القوانين العامة (Public Law)، وكذلك واجبات الدولة ونظام الحكم ليسا سعادة المواطنين، إنما هي توفير الأرضية القانونية لحصول التأكّد والثقة من صيانة حقوقهم، ألا وهي الحرية الشرعية والقانونية. أصول العدالة والدساتير والقوانين وآليات الحكومة تعمل كلها على حماية الحرية الفردية وإحيائها[1].

فضلًا عن هذا الإشكال أو النقد العام، فقد أوضحنا في أبحاث سابقة أن نظرية العدالة والفكر السياسي لكانط لهما صلتهما الوثيقة العميقة بفلسفته في الأخلاق، وكلاهما يقومان على ركائز فلسفية ونظرية مشتركة، ولا ريب في أن نقد إنجاز كانط وتحليله في نطاق الحكمة العملية على صعيدي الأخلاق والعدالة، لا يمكن أن يتم إلّا عن طريق نقد هذه الركائز المعرفية والفلسفية وتقييمها. من جهة ثانية، تمتاز أدلة كانط التي يقيمها على حقيّة أصول العدالة واعتبارها عنده بأهمية خاصة، ولهذا السبب

---

(1) كمثال انظر: Bruce Aune, **Kant's Theory of Morals**, p.157.

يطرح كاتب السطور في هذا المجال الضيّق نقده وتقييمه لنظرية العدالة عند كانط في محورين رئيسيين: في المحور الأوّل: أركّز على بعض النقاط والأركان المفتاحية والتصورات الأساسية لنظريته في العدالة، وسنناقش إمكانية وأسلوب استقاء أصول العدالة من الأمر المطلق بشكل خاص. وفي المحور الثاني سنعمد إلى نقد ودراسة الأدلة التي يقيمها كانط لإثبات أصوله في العدالة.

أ ـ نقد الركائز والتصورات الأساسية

قيل إنّ الإرادة الخيّرة والأمر المطلق هما حجر الزاوية في الحكمة العملية عند كانط، ولهما دور أساسي في صياغة تصوره العقلاني لمقولة الأخلاق وأصول العدالة، وهو يؤكد في مواضع عدّة على أن أصول العدالة وكذلك القواعد الأخلاقية (الواجبات القانونية والأخلاقية) تستمدان اعتبارهما وقيمتهما من الأمر المطلق. الأمر المطلق بتقاريره المتنوعة[1]، وكلها ذات قيمة واعتبار مطلق وغير مشروط ولا يقبل الاستثناء، هو مصدر أصول العدالة والقواعد الأخلاقية. بناءً على هذا التحليل، فإنّ القاعدة أو الأصل يُقبَل باعتباره من أصول العدالة، أو بوصفه قانونًا أخلاقيًّا، وذلك حين يمكن استنتاجه وتفريعه من أحد تقارير الأمر المطلق أو قوالبه،

---

(1) يذكر بروس آيون في الصفحة 112 من كتابه ستة تقارير للأمر المطلق يوردها كانط في آثاره وكتبه:

Bruce Aune, **Kant's Theory of Morals**, p.112.

من بين هذه التقارير المختلفة، يوجد تقريران يستشهد بهما كانط مباشرة في مجال أصول العدالة الأوّل: مبدأ القانون العام هو المبدأ الأهم في الحكمة العملية، وهو: إعمل فقط طبقًا للقانون الذي تريد أن يكون قانونًا عامًا. الثاني: أنّه يطلب من الإنسان العمل بحيث يستطيع الفرد أن تكون القاعدة التي استند إليها في عمله قانونًا طبيعيًّا عاما. يدّعي كانط أن تطبيق هذين التقريرين للأمر المطلق في مجال العمل الخارجي، والحرية الخارجية يفضي إلى أصول العدالة الثلاثة التي مرّ ذكرها.

وينبغي أن لا يغيب عن الذهن أنّ هذا الاستنتاج أو التفريع يجب أن يكون بعيدًا عن أي تصور للخير والسعادة البشرية، وأن لا يبتني على أي تحليل خاص لطبيعة البشر وماهية الحياة المنشودة المحبذة ونظام الغايات والقيم والأهداف، إنما مرشدنا ودليلنا نحو تشخيص القوانين الأخلاقية وأصول العدالة ووضعهما هو العقل المحض وأحكامه التي لا تتعلق بشيء سوى تشخيص الواجب.

هنا تنبثق أسئلة أصلية سوف نسلط عليها أضواء التحليل والدراسة على شكل ملاحظات:

أوّلًا: من أين تنشأ حقانية الأمر المطلق واعتباره؟ وما السبب الذي يدعونا للإذعان للقيمة الذاتية للإرادة الخيّرة والأوامر المطلقة وخيريّتها الحصرية؟ وما الذي يسوّغ أن نجعلها مصدرًا لقيمة الأمور الأخرى وخيرتها بما في ذلك الأوامر الأخلاقية وأصول العدالة؟

ثانيًا: على الصعيد العملي، هل تتوفر النسخ المتعددة للأمر المطلق على قابلية أن تكون مصدرًا لاستنتاج واجبات العدالة والفضيلة وينبوعًا لأصول العدالة وقوانين الأخلاق؟ وهل يمكن طرح منظومة متكاملة للواجبات القانونية أو الأخلاقية من دون أي تصور للخير وغايات الحياة؟

كما يلاحظ، فإنّ هذه الأسئلة أساسية، وتمثل تحديًا لمشروع كانط الفلسفي في نظرية العدالة وفلسفة الأخلاق. سنحاول الاختصار في الكلام وعرض ملاحظاتنا وانتقادتنا بشأنها، في النقاط الآتية:

أ ـ فكرة أنّ الخير الوحيد والشيء الوحيد الذي يتمتع بقيمة ذاتية هو الإرادة الخيرة، وأنّ هذه القيمة الذاتية هي أساس كل أشكال الأحكام والتقييمات الأخلاقية ومصدرها، وكل خير وقيمة يجب أن يبحث عن اعتبارهما وقيمتهما في نطاق صلتهما بهذا الخير الذاتي وتجليات هذه

القيمة الذاتية، أي الأوامر المطلقة، هذه الفكرة أساسًا لا تمثل إلّا مجرد ادعاء محض لا يقيم كانط عليه أي دليل أو برهان، إنما يطرحه كأصل أو مبدإ موضوع ليمثل أساس فلسفته العملية. لا مجال لأنكار أن نيّة الفاعل لها أهميتها الأساسية في مضمار الفعل الأخلاقي، بيد أن حصر نيّة الفاعل في أداء الواجب ليس له أي مبرر مقنع، ناهيك عن أن يكون الادعاء أنّ الخير الذاتي الأوحد داخل عالمنا وخارجه هو نيّة أداء الواجب.

ليس المراد هنا فتح باب النقاش في فلسفة القيم أو الأشكال المتنوعة للنزعة الوظيفية (Deontologism) إلى جوار أشكال النزعة الغائية (teleologism) في فلسفة الأخلاق؛ بل إنني أميل إلى إمكانية الدفاع عن نوع خاص من النزعة الغائية في إطار الأخلاق، وهو نوع يتعلق بالكمالات الروحية والمعنوية للإنسان. النظر إلى الغايات والكمالات العائدة إلى الأنا الإنسانية السامية والكمال الوجودي والجانب المجرد والفطري للإنسان باعتبارها الحافز والنية الكامنة وراء الأفعال الإرادية، لن يسقط هذه الأفعال عن اعتبارها الأخلاقي إطلاقًا؛ بل ينبغي الثناء عليها كقيمة إنسانية. هذه القيمة تجاري وتواكب الاندفاع الداخلي والحاجة التكوينية والفطرية للإنسان التواقة إلى الازدهار الداخلي وطلب الكمال وتفعيل مواهب البشر الأخلاقية والمعنوية. إن تشديد كانط على ضرورة إلغاء كل أشكال الغايات والمحفزات والمقاصد باستثناء نية أداء الواجب في حيّز الفعل الأخلاقي تشديد غير مبرر على الإطلاق، فهذه الأطروحة الضيقة للفعل الأخلاقي تبدو شديدة التعنت وغير مألوفة، فضلًا عن أنها لا تستند إلى دليل أو برهان يدعمها.

ب- أشرنا في ما سبق إلى أن نظرية العدالة عند كانط نظرية «خارجية»، أي إنها لا تقوم على أي تصور للخير أو أطروحة للحياة الإيجابية والأهداف الإنسانية الخيرة، إنّه يعتقد أن أي تصور للخير ينبع بالضرورة من الملاحظات التجريبية، وهذا يتعارض مع الفلسفة المحضة

والتعقل الخالص. يذهب كانط إلى أن أصول الحكمة العملية سواء على صعيد الأخـلاق أو على صعيد العدالة والحقوق الأساسية، يجب أن تنبع من العقل المحض والأحكام ما قبل التجريبية، وقد أقام كانط ثلاثة أدلة على ضرورة التخلي عن مقولة الخير في عملية تعيين وإدراك أصول العدالة والأخلاق وقواعدهما، ويعتقد كاتب السطور أنها مدخولة ولا تفي بمقصود كانط[1].

أهم هذه الأدلة هو الدليل الثاني الذي يَعُدّ تصورنا للخير والسعادة معلولًا لحبّ الـذات والأنانية عند الإنسـان، ويؤكد أنّ الأنانية بكل أشكالها لا يمكنها أن تعتبر أساسًا للأخلاق، وفي مقام الرد على هذا الدليل يجب التنبّه إلى بعض الملاحظات، فإن حب الـذات الذي يعتبر روح الأمل ورصيد استمرار محفزات الإنسان في مساعيه وحياته، ليس أمرًا غير أخلاقي أو عديم القيمة في حد ذاته. فالأنانية إنما تكون مذمومة وغير أخلاقية إذا اختلطت بالاعتداء على حقوق الآخرين أو بتجاهل احتياجاتهم وعواطفهم واستحقاقاتهم. من جهة أخرى، فإن لذات الإنسان مراتب ودرجـات، ومن البديهي عدم وجود بعد أخلاقي لإشباع الميول والاحتياجات الطبيعية لذات الإنسان، وهي التي تسمّى الغرائز أو الأنا الطبعي والغريزي، غير أنّ الاهتمام بالمراتب المعنوية والروحانية لنفس الإنسان والسعي لتنمية واستكمال المواهب والميول المتسامية والمعنوية للإنسان على شكل أداء أعمال يعلم فاعلها أنها ذات دور وتأثير في تخصيب واستكمال بُعده الروحي المتعالي، لا يتعارض أبدًا مع أخلاقية تلك الأفعال والأعـمـال. فإن فعل الإنسان الـذي يشعر في داخله بلذة معنوية من الإحسان للآخرين وسدّ احتياجاتهم والتضحية والإيثار في سبيل تحسين أوضاع الطبقات المحرومة والضعيفة، والذي يمارس هذه

(1) ورد تفصيل هذه الأدلة الثلاثة في البحث حول فلسفة الأخلاق عند كانط.

التضحيات بهدف إبعاد روح البخل والتكالب على الدنيا ولسمو الجانب المعنوي في نفسه وتنمية مشاعره الإنسانية، ليس بالضرورة أن يكون غير أخلاقي؟ فلا داعي لتضييق دائرة الفعل الأخلاقي إلى درجة لا تعود فيها هذه الواقعيات العينية للحياة الأخلاقية البشرية مرئيةً، بحيث نطلب من الإنسان الذي يريد أن يعيش حياة أخلاقية أن يتجاهل أمرًا أساسيًّا وفطريًّا في وجوده هو طلب الكمال وحب الذات، وهذا ما يظهر في موضوع بحثنا على شكل حب الكمالات المعنوية والمتسامية للذات الإنسانية؟

قد يتبادر إلى الذهن أن هذا الدليل إذا كان له تطبيقه في مجال الأخلاق، فإنّه لا يبرر ترك مقولة الخير في ما يتعلق بأصول العدالة والواجبات القانونية؛ إذ لا أهمية لنيّة الفاعل الداخلية في مقولة أصول العدالة وفي الالتزام بالواجبات القانونية، وذلك خلافًا للفعل الأخلاقي؛ وعليه، فإن الاهتمام بالخيرات والتصور الخاص عن خير الإنسان وسعادته لن يمسّ العمل بأصول العدالة بضرر، وعلى الرغم من ذلك ينبغي أن لا يغيب عن البال أن كانط يشدد على عنصر العمومية في وضع قوانين العدالة وأصولها؛ لأنّ الأمر المطلق يستدعي منا أن نريد في لحظة أداء الفعل الإرادي أن يكون القانون الذي يستند إليه فعلنا قانونًا عامًّا للجميع، لكن طرح شكل خاص من الخير والسعادة وهو الشكل الذي يعتقد كانط بأنّه تجسيد لمشاعر الأنانية عند الإنسان، يحول دون هذا التعميم.

هنا لا بدّ من الإشارة إلى أننا إنْ سلمنا بهذا الدليل، فإنه لن يكون بوسعنا مجاراة كانط؛ لأنّ الخير الفردي والشخصي يحول دون تعميم القانون والأصول على الآخرين، لكن إذا كان لتصورنا وأطروحتنا بشأن الخير والسعادة طابع عام وكلي، وإذا أردنا صياغة منظومة الحقوق والواجبات على أساس هذا التصور الكلي للخير، فلن يبقى مانع من الوصول إلى قواعد عامة وكلية؟ فمثل هذا التصور للخير والسعادة لا يمنع معرفة قوانين عامة شاملة وسنّها.

يقول كانط في بيانه للدليل الثاني إنّ إدراكنا وتصورنا للخير يتشكل في كل مكان على أساس المنهج الاستقرائي والملاحظات التجريبية، والاستقراء من الناحية المنطقية لا يفيد اليقين ولا يمكن الوثوق به، وهذا الدليل غير صحيح أيضًا. صحيح أن إدراكاتنا الجزئية والمصداقية للخير تتأثر بتجاربنا ومعطياتنا المحيطة بنا، وتنبع من خبراتنا وأخطائنا وتصحيحاتنا في حياتنا الفردية في معظم الحالات، وخاصةً في الحالات المرتبطة بمصالحنا الشخصية، بيد أنّ التصورات الكلية والفلسفية عن الطبيعة البشرية والحياة المثالية وكمال الإنسان وسعادته وفلاحه، شأنها شأن الأبحاث الفلسفية والنظرية الأخرى، لها ميزتها العقلانية وأحيانًا الشهودية. ويمكن للإنسان أن يحصل على إجابات لهذه الأسئلة بطرق شتى ومتنوعة منها التفلسف العقلاني والشهودي، والتعمق الذاتي، والدين والتعاليم الدينية، كما إنّ التعميم الاستقرائي للتجارب الشخصية قد يساعدنا في التوصل إلى إجابات عن هذه الأسئلة؛ وعليه، لا يمكن حصر قنوات الإدراك البشري للخير والحياة الصالحة والكمال والسعادة بالمنهج الاستقرائي.

أما الدليل الثالث، فإن ضعفه أوضح من باقي الأدلة، ومفاد هذا الدليل أنه لو تم إثبات أنّ تصور شخص للخير والكمال بمنزلة حقيقة وواقع من واقعيات الوجود، عندئذ سيكون الاهتمام به في صياغة قواعد العمل الأخلاقي القانوني من باب حماية الحقيقة، وليس من باب فقدان الاستقلال الفردي. التأكيد على الاستقلال العقلاني المحض للبشر يجب أن لا يتصف بصفة الإطلاق إلى درجة يمكن معها تجاهل الحقيقة والواقع. إن إصرار كانط على ضرورة القانون الذاتي العقلاني في إدراك أصول الأخلاق دون الاهتمام بالخير والسعادة، هو كإصراره تمامًا على حصر الفعل الأخلاقي في الإرادة الخيرة ونيّة أداء الواجب، فهو نوع من التعنّت والتزمّت والحصر غير المبرر الذي لا يستند إلى دليل.

ج ـ الأمر المطلق لا يمكن أن يعتبر معيارًا لإصدار حكم بشأن

أخلاقية القواعد والمبادئ أو عدالتها، فالتوصية الأكيدة للأمر المطلق هي ضرورة السعي لأن تكون القاعدة (maxim) والمبدأ الذي يستند إليه فعل الفرد هي أن يريد لتلك القاعدة أو لذلك المبدإ والأصل أن يكون قانونًا عامًا ينطبق على الجميع، فلو فرضنا أنّ الفرد استطاع توفير ظروف يعمل فيها الآخرون بقاعدته وقانونه، عندها سيكون قانونه مقبولًا أخلاقيًا، وذلك في حال استطاع أن يريد لهذه القاعدة أن تكون قانونًا عامًّا للجميع.

ويمكن أن نلاحظ أنّ هذا التقرير للأمر المطلق، والذي يسمّى القانون والأصل العام للأخلاق، لا يمنحنا أيّ ضابطة يمكن ان تحدد لنا أن محتوى هذا القانون عادل، أو أن محتوى ذاك القانون غير عادل، وأن مضمون هذا القانون صحيح وأنّ مضمون ذلك القانون غير صحيح، وأنّ هذا أخلاقي وذاك غير أخلاقي؛ لأنّ هذا التقرير لا يشدّد إلّا على عنصر قابلية التعميم في القانون الأخلاقي أو الحقوقي وفي أصول العدالة. والحال أنّ القابلية للتعميم بُعد واحد فقط من أبعاد وخصائص القضايا الأخلاقية والحقوقية وخصائصها.

سبق أن أشرنا إلى وجود قاعدة وأساس خفي وراء أي فعل إرادي يبرر ذلك الفعل، والإنسان بسبب إذعانه لتلك القاعدة وإيمانه بها يجترح فعله الإرادي القائم عليها. بعض هذه القواعد بطبيعتها لا يقبل التعميم، ومثال ذلك أن يفرض إنسان على نفسه أن يكون الأوّل دومًا، أو أن يكون السابق في إلقاء التحية على شخص أو جماعة من الناس، هذه القاعدة أو القانون الذي يصطنعه الإنسان لنفسه لا يقبل التعميم بطبيعته. أي إذا أردتُ عند وضع هذا القانون لنفسي -بتوصية الأمر المطلق عند كانط- أن يكون هذا القانون عامًّا للجميع، وأن يكون الجميع سبّاقين في إلقاء التحية والسلام، فسيكون ذلك نقضًا جليًّا للقرار والقانون الذي وضعته لنفسي. كذلك، فإننا قد نفرض بعض الأحيان على أنفسنا إلزامات لا يوجد دليل معقول يثبت

أنّنا نريد جعلها قانونًا عامًّا يشمل الجميع، فقد أفرض على نفسي أن استيقظ في الصباح عند الساعة السادسة، وقد أوجب على نفسي أن أصوم ثلاثة أيام فيما لو ارتكبت الخطأ الفلاني مرة أخرى، ولا داعي في هذه الحالات إلى إرادة تعميم هذه الواجبات والقوانين على الجميع، والحال أنّ هذه القرارات والقواعد يمكن أن تكون أخلاقية وعادلة؛ إذن، «الأمر المطلق» باعتباره مبدأ أساسيًّا للأخلاق لا يقتضي أكثر من أن يؤكد على أنّ القضية الاخلاقية أو العادلة هي التي يمكن أن تكون قانونًا عامًا للجميع. هذا المقدار من البيان، بصرف النظر عن صحته أو سقمه، لا يشير إلّا لواحدة فقط من خصوصيات الواجب الأخلاقي أو واجب العدالة؛ لذا لا يمكن اعتباره معيارًا أو ضابطة حصرية لتشخيص الأوامر والنواهي الأخلاقية أو أصول العدالة.

هـ ـ تقوم الحكمة العملية لكانط في مستويي الأخلاق والعدالة على نظرية ورؤية خاصة للإنسان، فالإنسان الأخلاقي من وجهة نظره هو الذي لا يحمل أي تصور للخير والسعادة، ولا يأبه للميول والغايات والأهداف التي تتجاذبه، ويفكر بواجبه فقط ويريد أن يعمل بالقوانين العملية (Practical Laws) التي يشخّصها في مثل هذه الأحوال. إنّه يعتقد أنّ الإنسان إذا لم يتوفر على قدرة تجاوز الغايات والميول، ولم يستطع اتخاذ القرارات بشأن واجباته ووظائفه بنحو مستقل، فلن يكون إنسانًا حرًّا، وسيبقى في حدود الوجود الحسي (empirical being) المحكوم بالعلية والتأثيرات الخارجية[1]، وهكذا فإنّ القبلية التي تقوم عليها الأخلاق والعدالة الوظيفية لدى كانط، هي الإيمان بإمكانية تحقق مثل هذه الفردية الأخلاقية.

لقد رفض الكثير من المفكرين هذا التصور عن الفرد الأخلاقي

(1) Immanuel Kant, Ground work of The Metaphysic of Morals, trans. by: H. J. Paton, p.120_121.

باعتباره رؤية مثالية تحاول تجاهل الواقع البشري والتغافل عن الوضع الذي يسود عمليات الانتخاب والتقييم وإصدار الأحكام. السؤال أساسًا هو أنّه هل يمكن للفرد بعيدًا عن أي تصور للخير ودون النظر إلى سعادته أو إلى هدف من أهدافه، أن تكون له آراؤه وأحكامه بشأن معرفته لواجباته؟ بعضٌ من قبيل مايكل سندل يصرون على عدم إمكانية ذلك؛ إذ لا يمكن فصل الفرد عن أهدافه وميوله وتصوراته للخير والسعادة، وأن نتوقع منه مع ذلك إبراز أحكامه وآرائه[1]. التصور الكانطي للفرد الأخلاقي ينظر إلى أهداف الفرد وميوله وتصوراته القيمية باعتبارها ممتلكاته لا كجزء من هويته؛ لذلك فهو يرى أنّ الفصل بين الفرد وبينها أمر ممكن.

لا يبحث كانط عن ظروف تحقق العدالة بنحو خاص والأخلاق بنحو عام في المجتمع البشري المألوف، إنما يعتقد أن هذه الظروف موجودة في وضع مثالي يسمّيه «مملكة الغايات» (Kingdom of Ends). إنّه يصرح بأن هذا الوضع يقع وراء عالمنا الظاهر، وهو مجرد حالة مثالية، والبشر لا يسكنون هذه المملكة بشكل دائمي، إنما يمكنهم أن يكونوا سائحين عابرين فيها؛ ذلك أنهم لا يستطيعون التخلي عن غاياتهم وميولهم وأهدافهم الخاصة على الإطلاق. إن تصديق هذا الوضع المثالي والدخول فيه شرط ومعيار للوصول إلى أصول العدالة والقواعد الأخلاقية، يضع الأفراد أقدامهم في هذا العالم المثالي حينما يستطيعون بتجاهلهم وضعهم الواقعي الذي يصنع هويتهم، أن يشرّعوا القوانين بصورة مباشرة، بحيث تكون إراداتهم العملية مطابقة لها؛ ولهذا السبب يوصي الأمرُ المطلق الإنسان قائلًا: اعمل وكأنك أحد المشرعين في حيّز الغايات. يقول كانط:

«تنبثق مملكة الغايات بفعل القواعد التي يفرزها الأمر المطلق كقوانين لهداية وإرشاد أي كائن عاقل، شريطة أن يتم اتباع هذه القواعد

---

(1) Michael Sandel, Liberalism and Limits of Justice, p.11.

والعمل بها على نحو العموم. ولكن لو حتى لو وُجد موجودٌ عاقل واحد يرى نفسه صراحةً ملتزمًا باتباع هكذا قانون، فلا يمكنه التفاؤل بأن يكون أي فرد آخر في هذا المجال مؤمنًا بذلك القانون... ولكن على الرغم من وجود هذه الفكرة، فإنّ القانون الذي يقول: «اعمل طبقًا للقواعد العامة التي يشرّعها أحد أعضاء [حيّز الغايات] لحيّز الغايات المحتملة والممكنة ليس إلّا» يبقى فاعلًا ساريًا، لأنّ ما يأمر به هذا القانون هو أمر مطلق (Categorical)»[1].

شروط تحقق العدالة والأخلاق في فلسفة كانط انتزاعية ومثالية، يقول سيجويك معلّقًا إن من الصعب في هذه النظرية التمييز بين حياة قديس (Saint) وبين حياة مجرم فاسد؛ إذ إن كلاهما يعتقد أنّه يعمل طبقًا لمجموعة قواعد اختارها بحرية واستقلال والتزم بالعمل بها. يذهب كانط إلى أنّ الفرد الأخلاقي (كالقديس مثلًا) يعمل في إطار حياته الأخلاقية الصالحة على إبداء خصوصياته وحريته وفرديته المستقلة، وهنا يُطرح السؤال الآتي: لماذا يقال عن الفرد الفاسد الساقط إنّه في حياته السيئة المنحطة يعمل على إبداء ذاته الحرة المستقلة؟ لا يوضّح كانط سبب وجود تباين بين هذين الانتخابين الحرّين. إن النقد الذي يسجّله سيجويك على كانط، مُسوَّغ تمامًا من وجهة نظر راولز أيضًا[2].

و- سبق أن أشرنا إلى أنّ المبدأ الأساسي والمتعالي في العدالة عند كانط يشدّد على أن يعمل الإنسان في الخارج دومًا بحيث تنسجم حرية ممارسة إرادته، في إطار قانون عام، مع حريات الآخرين[3]. هذا المبدأ أو الأصل الجذري يعبر عن تصور كانط للعدالة، وبناءً على هذا التصور

---

(1) Immanuel Kant, **Ground Work of Metaphysics of Morals**, trans. by James W. Elington, p.106.

(2) John Rawls, **A Theory of Justice**, p.224.

(3) John Ladd, **Metaphysical Elements of Justice**, p.35.

سيكون مناط عدالة الفعل الخارجي وصحته وقانونيته عدم تزاحمه مع حريات الآخرين، وعدم تدخل الفرد في حريم حريات الآخرين. يؤكد كانط على أن عدم التزاحم هذا يتلخص في الجانب الصوري (Formal)، وبناءً على هذا التصور لا يجيب كانط عن السؤال المهم القائل «ما هي العدالة أو الفعل العادل؟» إلّا من الناحية السلبية أو في البعد السلبي (Negative) للإجابة، ولا يقدم معيارًا إيجابيًّا (Positive) لتشخيص مضمون العدالة. يلوح أن احترام حريات الآخرين بُعد واحد فقط من أبعاد الفعل العادل أو البنية الاجتماعية العادلة، ولا يمثل كل إشكالية العدالة.

ب ـ تقييم أدلة كانط على أصول العدالة

كما أشرنا في ثنايا عرضنا للأدلة، فإن بعض الأدلة المقامة على أصول العدالة هي حصيلة إعادة بناء نظرية العدالة عند كانط من قبل شرّاح فلسفته، ولا توجد في كتاباته وآثاره تصريحات بهذه الأدلة. تشدّد هذه الأدلة تشديدًا خاصًّا على قضية الحرية وعلى أصلين أساسيين من أصول العدالة عند كانط هما الحرية المدنية والحرية السياسية. يفي كانط وفاءً شديدًا للتصور الليبرالي الكلاسيكي لمفهوم الحرية، ويلخصه بالحرية السلبية (Negative Freedom)، أي مجرد عدم وجود ضغوط وإجبار خارجي. السياق المنطقي للبحث كان يستوجب أن ننقد هذا التعريف نفسه للحرية قبل الخوض في أدلته على ضرورة الحرية المدنية والسياسية، ولكن حيث إن هذا التصور لا يختص بكانط، وإنما هو تصور مألوف وشائع في الثقافة الليبرالية؛ لذا نترك مناقشتها لفرصة أنسب.

قبل التطرق لمضامين أدلة كانط بشكل مفصّل، تجدر الإشارة إلى أنّه لا يوجد نزاع أو اختلاف على أنّ الحريتين المدنية والسياسية لهما دور خطير في صياغة النظرية العامة للعدالة الاجتماعية، وقد ثبت في محلّه أنّ

الإسلام صرّح في تعاليمه الاجتماعية بمثل هذه الحقوق. يتبلور الخلاف مع كانط في ثلاث قضايا:

أوّلًا إنّه يلخص العدالة في الحرية الخارجية وتنظيمها ونشرها، والتي تتبلور في مبدأي الحرية المدنية والحرية السياسية، والحال أننا نعتقد أنّ الحرية جانب من العدالة الاجتماعية بمعناها الواسع؛ من هنا، يجب أن تختص نظرية العدالة بصياغة أصول تُعنى لا بحق الحرية فقط؛ بل بسائر الحقوق والاحتياجات الأساسية للبشر، ينبغي أن تكون أصول العدالة قادرة على تنظيم البنية الاجتماعية المنشودة والنموذجية وصياغتها في ضوء الحقوق الأساسية للإنسان وفضائله وكمالاته وكرامته، لا أن تحصر نفسها في تأمين حق واحد فقط من هذه الحقوق.

ثانيًا: أنه يرى أن الحرية هي جوهر السياسة وأساسها وليس الفضيلة (Virtue) أو السعادة (Happiness). والحرية هنا بمعنى الحرية في العلاقات الخارجية للبشر. ينحصر المبدأ المرشد والموجّه للفعل في المجال السياسي من وجهة نظره بمقولة الحق (Right)، والمراد من هذا المبدإ أن حرية كل فرد يجب أن تتحدد وتتقيد إلى درجة تكون معها منسجمة مع حريات باقي الأفراد[1].

ثمرة هذه النظرة الكانطية إلى السياسة هي ضرورة بقاء الدولة على الحياد، وعدم تدخلها في السعي لتأمين الخير والسعادة، وعدم محاولة رفع مستوى الفضائل الأخلاقية وتنمية البعد المعنوي في المجتمع، ولا شكّ في أنّ هذا الحياد غير واقعي فضلًا عن كونه غير ممكن عمليًا، فكل دولة أو حكومة تتأثر ضرورةً بميول ومنطلقات معينة في قراراتها السياسية الكبرى وفي توزيعها لمصادر المجتمع وفرصه وإمكانياته،

(1) Hans Reiss, **Kant Political Writing**, p.73.

فهذا الحياد يفتقر إلى رصيد استدلالي، ولا يمكن للحرية الليبرالية السلبية أن تمثل المبدأ الوحيد الذي يوجّه السياسة.

ثالثًا: إذا صرفنا النظر عن النزاعين الأولين، فإننا لا نستطيع غضّ الطرف عن حقيقة أن مشروع كانط يعاني من ضعف في الأدلة والبراهين، فهو يعجز عن إقامة أصول عدالته المدعاة على ركائز برهانية مقنعة.

وما نطرحه هنا على بساط البحث هو المحور الثالث للنزاع فقط، بينما نترك المحورين الأولين لفرصة أخرى.

ثمة إشكال رئيسي يرد على أساس المعنى الاستدلالي لكانط في قضية العدالة يسبق الإشكالات التفصيلية التي ترد على كل واحد من الأدلة والبراهين، فهذا الإشكال يتعلّق في الحقيقة بأسلوبه في البرهنة بغض النظر عن صحة المضامين أو سقمها. المشكلة هي أن كانط لا يعتبر الحرية الخارجية (External Freedom) نفسها قيمة، وفلسفته العملية لا تسمح بذلك؛ إذ كما ألمحنا فهو يعتبر «الإرادة الخيرة» القيمة والخير الذاتي الوحيد، أما الفضائل والقيم الأخلاقية الأخرى، فيجب أن ترتبط بشكل مباشر أو غير مباشر بالإرادة الخيّرة وأحد تقارير «الأمر المطلق» (Categorical imperative)، الأمر المطلق الذي هو عام وضروري وناجم عن العقل المحض والذي يعمل على بلورة الإرادة الخيرة وتعيّنها. في ضوء هذا المبنى الفلسفي يحاول كانط استنتاج فضيلة الحرية الخارجية وقيمتها من قيمة مطلقة وغير مشروطة، وهي القانون الذاتي والاستقلال الأخلاقي، والمراد بالقانون الذاتي الأخلاقي (Moral Autonomy) الوصول إلى الحرية الداخلية، فاللحظة التي يتخذ فيها الفرد قرارًا أخلاقيًا وتحكم إرادته بالقيام بواجب معين، هي لحظة الحرية الداخلية وتحقيق الاستقلال الأخلاقي، ففي هذه اللحظة تتغلب العقلانية الأخلاقية على الميول والغايات والأهداف الفردية وتغدو مصدرًا لتعيين الواجبات الأخلاقية

العقلية التي تصدر أحكامًا لأداء واجبات عامة دون اكتراث للظروف الفردية الخاصة.

وإذا أردنا استعارة مصطلحات آيزيا برلين في بحث الحرية، فإنه ينبغي القول إنّ الحرية الداخلية والحكم الذاتي الأخلاقي هما من سنخ الحرية الإيجابية (Positive Freedom)، والحرية الخارجية من سنخ الحرية السلبية (Negative Freedom)؛ إذ من وجهة نظر كانط ليست الحرية الخارجية لكل فرد سوى عدم وجود مضايقات وتدخلات من قِبَل الآخرين في قراراته وممارسته لإرادته، الإشكال هو أنّ المنطق الذي يسود هذين النوعين من الحرية ليس منطقًا واحدًا؛ لذلك لا يمكن استنتاج أحدهما من الآخر، والخلوص من القيمة المطلقة لإحداهما (الحرية الداخلية) إلى القيمة المطلقة للثانية (الحرية الخارجية).

السبب في هذا الفرق يعود إلى منطقه، وهو أن تنمية الحرية الداخلية وتعميقها والاستقلال الأخلاقي لكل فرد لا تخلق أي تزاحم مع انتشار الحرية الداخلية للآخرين. الإرادة الأخلاقية لكل فرد تتشكل في جغرافياه الداخلية، وتظهر وتنبثق بتغلب العقل على الإرادة المتعلقة بالميول والنزعات والأهـداف الخاصة. لكن ممارسة الحرية الخارجية تؤدي بالضرورة إلى تعارضات خارجية، وافتراض أن كل فرد يستطيع ممارسة إرادته الخارجية بحرية ودون تزاحم مع الآخرين، افتراض مستحيل وغير واقعي، إذن خلافًا للحريتين الأخلاقية والداخلية، يجب بالضرورة ترويض الحرية الخارجية وتقييدها، فهاتان الحريتان تنتميان إلى مجالين مختلفين. المستوى العالي من الحرية الداخلية يعني وقوف الفرد وراء عالم الطبيعة والضرورة الطبيعية، والحال أنّ الحرية الخارجية جانب من جوانب عالمنا الطبيعي. وعليه، لا يمكن نقل شأن وخصائص الحريتين الداخلية والأخلاقية وخصائصهما إلى الحرية الخارجية، واعتبارهما قيمتين

مطلقتين كما هي الحرية الداخلية، بحيث لا يمكن لأي خير أو قيمة أخرى تقييدهما.

من خلال هذا الإيضاح، يتجلى أنّ الروح التي تسود مشروع كانط في أصول العدالة والتي تحاول ربط قيمة هذه الأصول واعتبارها بقيمة الأصول الأساسية للأخلاق والأمر المطلق واعتبارها، تواجه منذ البداية إشكالًا جديًّا، مضافًا إلى إننا في إطار مناقشتنا لأسس نظرية العدالة عند كانط أكدنا على أنّ التقارير المتعددة للأمر المطلق، وخصوصًا التقرير الأوّل، وهو الركيزة الأصلية في فلسفة كانط العملية، فليس لأسس العدالة قابلية تسمح لنا أن نستنتج منها أحد الواجبات الأخلاقية أو أحد واجبات العدالة، فهي إنما تتعلق بالجانب الصوري والشكلي للقواعد فقط.

وبغضّ النظر عن فقدان هذه القابلية، فإننا نؤكد هنا على أنّه حتى لو كان بمقدورنا أن نستند إلى هذه القواعد في حد ذاتها في استنتاج واجبات العدالة وأصولها، فسوف نواجه محذورًا منطقيًّا في ما يتعلق بالحرية الخارجية، فلن نستطيع إسناد قيمتها واعتبارها إلى أصول العدالة، وهكذا يتجلى عدم وجود اعتبار منطقيّ لتأكيدات كانط المتكررة على أن كل مبدإ أو أصل أخلاقي وقانوني (ينتمي إلى مضمار العدالة) يجب أن يتفرع بنحو من الأنحاء عن الأمر المطلق، وأن قيمة محتوى الأخلاق والعدالة مدينة قيمة هذا التفرّع. بعد هذه المقدمة المهمة، نسلط الضوء إجمالًا على أدلته، ولتحاشي الإطالة نعزف عن التذكير بمضامين الأدلة، ولا نذكر سوى نقاط حول المحتوى الداخلي للأدلة.

أما بالنسبة إلى الدليل الأوّل، فإننا إذا سلمنا أنّ الحرية السياسية والمشاركة الشعبية الجماهيرية في القرارات السياسية وتشريع القوانين تعد ضمانة لعدالة القرارات والقوانين، وأن القانون الذي يعلن الفرد رضاه عنه هو بالضرورة قانون عادل ـحتى لو أفضى في النهاية إلى أضرار

تلحق بالفرد ـ، فيجب الاعتراف بأنّ هذه المقدمات تنتهي إلى نتيجة لا تحقق مقاصد كانط، فمقتضى هذا الدليل أنّ العقد والقانون والقرار الذي يشارك فيه كل أبناء المجتمع ويصوّتون لصالح مضمونه وفحواه، يعد قانونًا وقرارًا عادلًا، ومن المعلوم أنّ ذلك لا يتحقق عادة، وافتراض تحققه في المجتمعات الكبرى قريب من المستحيل، فكثيرًا ما توجد جماعة معارضة في أي قرار جماعي، ومجرد مشاركة الأفراد في اتخاذ القرار لا يضمن عدالة ذلك القرار، خصوصًا وأن كانط في مطاوي أصول عدالته التي أشرنا إليها ضمن هذا الدليل يشدد على أن فعل الفرد بحق نفسه لا يتسم باللاعدالة؛ إذن، فإنّ رضى الفرد فقط بقرار أو قانون يمكنه من وجهة نظر كانط تنزيه ذلك القرار أو القانون عن اللاعدالة، وليس مجرد مشاركة الأفراد، خصوصًا إذا تجلت هذه المشاركة على شكل أصوات معارضة لذلك القانون أو القرار.

بناءً على ما سبق، فإنّنا إذا سلمنا بكل المقدمات في هذا البرهان، فسنصل إلى نتيجة أضيق دائـرةً بكثير من ادعـاء كانط، فالادعاء هو أنّ الحرية السياسية والتمتع بحق التصويت والمشاركة في عملية التشريع تضمن عدالة القوانين والقرارات، حتى لو اتخذت الحرية شكل نظام النيابة والتدخل غير المباشر في اتخاذ القرارات، والحال أنّ ثمة مسافة فاصلة وكبيرة ما بين هذا الادعاء الواسع وبين مقتضى مقدمات ذلك البرهان.

البرهان الثاني أيضًا يعاني من الإشكال الـذي يعاني منه البرهان الأوّل؛ إذ إن مركز الثقل في هذا الدليل هو أنّه بمقتضى المبدإ العام للعدالة، والمتفرع عن المبدإ الأخلاقي العام الفوقي، ينبغي أن يكون الفرد راضيًا عن القوانين التي يكلّف بمراعاتها، وهذا الرضى لا يتحقق إلّا في ظل مشاركة الفرد في عملية اتخاذ القرارات، وفي ظل توفر الحرية السياسية. وترد على هذا الدليل أيضًا الإشكالات الأساسية السابقة بشأن عدم وجود علاقة

منطقية بين الأبحاث الخاصة بفلسفة الأخلاق والأمر المطلق وبين حيّز الحرية الخارجية، مضافًا إلى الخلط بين المشاركة والرضا.

وبعد التأمل في الأبحاث المذكورة في نطاق الدليلين الأوّل والثاني، يتضح كذلك وجه الضعف في الدليل الثالث. وأما بالنسبة إلى الدليل الرابع، فمن الضروري الإشارة إلى أنّه يقوم على لبنة أساسية فحواها أنّ الإنسان هو المعيار الأوحد للخير ومصدر كل القيم، وأنّه غاية بذاته، وما ذلك إلّا بسبب إمكانية تمتع الإنسان بـالإرادة الخيّرة وممارسة الإرادة العقلانية، أي قدرته على تخطي ميوله ونزعاته وأهدافه الخاصة، وتأثره بالأسباب الطبيعية وبالمحرّضات الخارجية في عملية اتخاذ القرارات الأخلاقية وإرادة أداء الواجب. إذن، الإنسان غاية وله قيمة ذاتية، ولكن هذه الركيزة النظرية تواجه إشكالًا جادًا كما أشرنا في بداية نقدنا للركائز الفلسفية عند كانط، ولكن حتى لو غضضنا النظر عن هذه الإشكالات، وسلّمنا بكل هذه المقدمات، فإنه لا يمكن الوصول إلى النتيجة المتوخّاة؛ فالقول إنّ الانتخاب العقلاني للإنسان وإرادته الخيرة لهما قيمة ذاتية، وأنّ الإنسان هو مصدر كل القيم بسبب إمكانية تمتعه بالحرية الداخلية وممارسة إرادته وانتخابه بصورة مستقلة عن تأثيرات الميول والدوافع الطبيعية، فإن هذا لا يعني أن قرارات الفرد وإراداته في إطار المجتمع وعلى صعيد الحرية الخارجية ستكون ذات قيمة ذاتية هي الأخرى، ولا يعني أنها ستكون غير خاضعة لأيّ قيمة أخرى. الضعف البارز في هذا الدليل هو تسرية القيمة التي تتمتع بها الحرية والاستقلال الأخلاقي الداخلي للإنسان ونقلها إلى مجال الحرية الخارجية والانتخاب الخارجي والاجتماعي للإنسان، والذي لن يكون انتخابًا عقلانيًا منزّهًا عن تأثيرات الميول والأهداف بالضرورة. نعم، لا شكّ في أنه يمكننا التوصل إلى هذه النتيجة في حال وافقنا على كل مقدمات هذا الدليل ومبانيه تسامحًا وتسليمًا.

البرهان أو الدليل الأخير، وهو الدليل الذي لم يذكره كانط في آثاره، وقد صيغَ اعتمادًا على مرتكزاته وأفكاره، وفي هذا الدليل نقاط ضعف واضحة، منها أنه حصر سعادة الفرد في مقدمته الثانية بانتخابه وتشخيصه، والحال أنّه ما من دليل يؤيد أنّ الفرد على صواب دومًا في تشخيصه، وما من مرجعية أو مصدر معرفي آخر كالأخلاق والدين والوحي يستطيع هداية الإنسان نحو سعادته الحقيقية. مضافًا إلى أن التشخيص والانتخاب الفردي كثيرًا ما يكون ممتزجًا بمعرفة ناقصة للأوضاع، وبتأثير العواطف، وبإيحاءات البيئة المحيطة وتلقيناتها، وبالتفاسير الخاطئة للمصلحة الحقيقية. أما المقدمة الثالثة للدليل فإنها لا تستند على أساس برهاني؛ لأن دليل كانط على ضرورة حياد الدولة وعدم تدخل أي فرد أو مصدر آخر في جميع حريات الأفراد بذريعة خيرهم وسعادتهم، يتضمن مغالطة واضحة، يقول كانط:

«إنّه لتناقض أن أجعل هدفي وصول فرد آخر إلى الكمال وأن أتصور أنّ من واجبي رفع مستوى كماله؛ لأن كمال أي إنسان باعتباره فردًا هو تحديدًا عبارة عن قدرته على تعيين هدف لنفسه طبقًا لتصوراته عن واجبه. فكرة أن من واجبي أن أفعل شيئًا (رفع مستوى كمال فرد ما) لا يستطيع شخص سواه القيام به، فكرة تستلزم التناقض»(1).

يشرح وليام غالستون وجه المغالطة في هذا البرهان على النحو الآتي: «القول إنّ الكمال (Perfection) عبارة عن إمكانية الاستقلال والقدرة عليه، أي أنْ يستطيع الفرد تشخيص واجباته بشكل مستقل ورسم أهداف لحياته، وهذا لا يعني أنّ هذه القدرة والإمكانية يجب أن تتوفر بصورة مستقلة ودون عون أو مساعدة أفراد آخرين أو مؤسسات مثل الدولة. يبدو أن كانط يوحّد بين الكمال باعتباره غاية وبين عملية الوصول إلى

(1) Immanuel Kant, The Metaphysical Principles of Virtue, p.44.

هذه الغاية، والحال أنّ هذين منفصلين عن بعضهما، ولكل منهما حكمه الخاص، ومساعدات الآخرين وتدخلاتهم لتحقيق هذه الغاية (الكمال) لا إشكال فيها»[1].

كما إنّ تعريف كانط لكمال الإنسان بأنّه استقلاله في اتخاذ القرارات وتعيين واجباته وأهدافه، تعريف يمكن مناقشته؛ حيث إن محتوى الأهداف ونوع الميول والخصوصيات الشخصية الأخرى، هي معايير مهمة في الحكم بشأن كمال الإنسان أيضًا، وينبغي عدم حصر الكمال بالاستقلال الفردي.

(1) William Galston, Liberal Purposes, p.85.

الفصل الرابع
نظرية العدالة عند جون راولز

مدخل

يمكن القول بكل ثقة إن جون بوردن راولز (1921ـ2002م) هو أبرز فيلسوف سياسي غربي في مجال أبحاث العدالة خلال القرن العشرين، جاءت صياغته لنظرية حول العدالة ثمرة نحو نصف قرن من جهوده العلمية في ميدان التنظير للعدالة الاجتماعية وأصول البنية السياسية-الاجتماعية العادلة، وقد استرعت اهتمام المختصين والخبراء بهذا الشأن وإقبالهم أكثر من أيّ نظرية أخرى، ويتجلى عمق تأثير هذه النظرية حينما نعلم أنّ جانبًا ملحوظًا من آثار المفكرين الغربيين المعاصرين في أبحاث العدالة دارت حول أفكار راولز. فقد اهتم العديد من المفكرين بنقد آرائه، كما إنّ الكثير من النظريات الجديدة جاءت كرد فعل مباشر لآرائه، واضطرت للإشارة إلى وجود اختلاف وتضاد بينها وبين طروحات راولز.

نشر راولز أهم كتبه بعنوان «نظرية العدالة» في بداية عقد السبعينيات من القرن العشرين للميلاد، وقد دفع عمق هذا الكتاب وأهميته معظم المفكرين الغربيين البارزين في ميادين فلسفة الأخلاق والفلسفة السياسية وفلسفة القانون[1] إلى تحليل أفكاره تحليلًا نقديًّا. وقد أفضت الظلال

(1) بعض الشخصيات المميزة التي نظرت إلى أعمال راولز بجد وتطرقت لها في كتاباتها وإن=

الثقيلة لهذه النقود إلى أن يعيد راولـز، في سياق تطوره الفكري خلال العقدين الأخيرين من عمره، النظر في جوانب من نظريته حول العدالة، وعمل على تقريرها في إطار تصوّر سياسي صرف للعدالة؛ لذا فإن المنجز العلمي لراولز حول العدالة تـوزّع إلى مرحلتين. وبعبارة أخـرى: فإنّ لدى راولز منحيين اثنين في معالجة إشكالية العدالة: المنحى الأخلاقي والمنحى السياسي.

سنركز في هـذا الفصل على المنحى الأوّل لراولز بشأن العدالة والذي ظهر في كتابه «نظرية العدالة» وفي أبحاث أخرى صدرت بعد هذا الكتاب، بينما نتطرق بشكل مضغوط أكثر لتصوّر راولز المتأخّر عن العدالة أو «العدالة السياسية» (Political Justice) والذي ورد في كتابه «العدالة السياسية»، وسنبيّن السبب في نهاية الفصل، وذلك حينما نتطرّق بنحو جدّ مضغوط لدوافع طرحه لنظرية العدالة السياسية ومضمونها، وتصوره السياسي الصرف لليبرالية.

تعود أهمية راولز في مرحلته المتقدمة وكتابه «نظرية العدالة» إلى أنه يسير على نهج التراث التاريخي-الفلسفي للبحث حول معنى العدالة الاجتماعية ومضمونها، بمعنى أنّ نظريته في العدالة تمثل محاولة للإجابة عن السؤال عن الأصـول المضمونية للعدالة، فهو يسعى لبيان القواعد والأصـول التي تتجلى فيها فضيلة العدالة، والأصـول التي يجب على المجتمع أن يجعلها أرضية وأساسًا لبُناه العامة وعلاقاته الاجتماعية المتنوّعة، لو أراد إقامة بنيته الأساسية على القواعد الأخلاقية وبما يتطابق ومحتوى العدالة. بعبارة أخـرى: يريد راولـز الإجابة عن سؤال فلسفي موغل في القدم التاريخي (السؤال عن أصول العدالة التوزيعية ومعاييرها) والتأشير إلى ما يجب القيام به حتى يكون لدينا مجتمع عادل، اعتمادًا على

= من باب النقد، هم: ألسدير مك إنتاير، وتوماس ناغل، وروبرت نوزيك، ورونالد دوركين، وفريدريك هايك، وريتشارد هير، ومايكل والزر، وريتشارد رورتي، وهربرت هارت.

منهج وقالب جديدين، مضافًا إلى الأصول والمعايير العامة التي تقوم عليها العدالة الاجتماعية.

بيد أن راولـز في مرحلته المتأخرة له ادعـاءات متواضعة، فهو لا يزيد على الادعـاء بأنّ العدالة السياسية وأصوله المقترحة وصفة لعلاج مشكلة المجتمعات الليبرالية الديمقراطية المعاصرة، وأصوله في العدالة السياسية أفضل ركيزة لتأسيس تعاون مشترك منصف ومستمر في مثل هذه المجتمعات التي تتمتع بثقافة سياسية خاصة وتعددية مفرطة على كل الصعد الفكرية، ولكن حين نطالع راولز في مرحلته المتقدمة لا نجد أثرًا لهذه النظرية المتواضعة لمضمون نظرية العدالة؛ بل على العكس من ذلك تمامًا؛ إذ يدّعي أن منهجه في الوصول لأصول العدالة المضمونية هي الأصول الممكنة الأكثر إنصافًا والأصول المقترحة التي تضمن العدالة بحق كفضيلة أخلاقية، وإذا ما عُمِل بمقتضى هذه الأصول وانتظم المجتمع على أساسها، فإنّ ذلك يعني سيادة العدالة الاجتماعية، كما إنّه يعتقد أنّ نظريته لا تتحدد بجغرافيا زمانية أو مكانية خاصة، ولا تنطبق على مجتمع معيّن دون غيره؛ بل هي إجابة عينية ومعتبرة عن السؤال حول أصول العدالة الاجتماعية ومعاييرها.

سوف نشرح أوّلًا في فقرات هذا الفصل نظرية العدالة عند راولز، ثمّ نقدم نقدًا مختصرًا لها، ومن بعدها نشير إلى نظريته في العدالة السياسية أو تصوره السياسي الصرف للعدالة على نحو الإجمال.

1 ـ أهداف المشروع الأخلاقي عند راولز

إذا سلّمنا بأنّ العدالة فضيلة أخلاقية مهمة، فسيكون المجتمع الذي تتوافق مؤسساته وبُناه الأساسية مع أصول العدالة الاجتماعية ومعاييرها، قد أضفى على نظمه الاجتماعية أساسًا أخلاقيًّا، وجعل فضيلة العدالة

الحجر الأساس لعلاقاته الاجتماعية وبُناه. يسلّم راولز بأنّ العدالة هي أفضل الفضائل الاجتماعية وأكملها، ويجعلها المناط والمقياس النهائي للحكم حول البنى والمؤسسات الأصلية للمجتمع، كما يؤكد على أنّ البنية الأساسية للمجتمع يمكنها أن تنطوي على الكثير من الفضائل المتنوعة، والعدالة واحدة من هذه الفضائل والخصال الاجتماعية المحبّذة. كما إنّ بنية المجتمع وترتيباته يمكنها أن تكون عادلة أو ظالمة، يمكن كذلك أن تكون مؤثرة وكفوءة أو غير كفوءة وغير مجدية، وقد تكون ليبرالية أو غير ليبرالية، وإيديولوجية أو غير إيديولوجية، ودينية أو علمانية... إلخ. إذن، ثمة فرق جلي بين المجتمع المثالي والمجتمع العادل، فالمجتمع المثالي هو الذي يشتمل على كل الفضائل الاجتماعية ممكنة التصوّر ويتحلّى بها جميعًا، أما المجتمع العادل فهو الذي يهتم لفضيلة العدالة وينظم بناه وآلياته الأساسية حول محور أصول العدالة الاجتماعية ومعاييرها؛ وبناءً عليه، فقد لا يكون المجتمع العادل متحلّيًا ببعض الفضائل الأخلاقية من قبيل الكفاءة[1].

يعتقد كاتب السطور أن ثمة سببين واضحين يجعلان منحى راولز في كتابه «نظرية العدالة» يمثل محاولة أخلاقية، بمعنى أن مشروعه الفلسفي في هذا الكتاب محاولة لتنقيح وتبيين نظرية أخلاقية، هذان السببان يشكلان في الواقع الهدفين الأصليين لراولز، إلى درجة يمكن الاعتقاد معهما أن بحثه الفلسفي ليس سوى محاولة لتأمين هذين الهدفين.

لا شكّ في أنّ راولز كان يهدف في كتابه «نظرية العدالة» إلى التوصل إلى هدف أخلاقي، وإلى محاولة إقامة تصوره لليبرالية على أساس نظرية أخلاقية (Moral Theory) خاصة، وذلك من خلال التأكيد على أصول معينة باعتبارها محتوى العدالة الاجتماعية ومضمونها الداخلي، والدليل على ذلك هو إصراره على عدم كفاية وعدم قدرة النزعة النفعية

(1) John Rawls, A Theory of Justice, p.8_9.

(Utilitarianism) على ممارسة دور الركيزة الأخلاقية والفلسفية لبنية العلاقات الاجتماعية في المجتمع الغربي المعاصر. يصرّ راولز في مواضع معينة من كتابه على نقطة مفادها أنّ النظرة الأخلاقية والفلسفة الأخلاقية الغربية المعاصرة متأثرة تأثرًا عميقًا ببعض أشكال النزعة النفعية التي التأمت بفضل جهود فكرية لكتّاب كبار من قبيل ديفيد هيوم، وجون استيوارث ميل، وآدم سميث، ويعتقد راولـز أن هؤلاء الكتاب، عن طريق طرحهم لأبحاث في حقول علم الإنسـان، والاقتصاد، والأخـلاق، والسياسة، نجحوا عمليًّا في صياغة رؤية فلسفية-أخلاقية شاملة (Comprehensive) استطاعت أن تكون النظرية الأخلاقية الغالبة والسائدة في الغرب لفترة طويلة من الزمن. الواقع أنّ هذه الرؤية الفلسفية-الأخلاقية النفعية تحوّلت إلى أسـاس أخلاقي للمجتمعات الغربية، وانتظمت البنى العامة لهذه المجتمعات -عمليًّا- على أساس هذه النظرية المنتظمة (سيستماتيك) النفعية؛ وعليه، فقد تأثرت تصورات هذه المجتمعات للعدالة الاجتماعية تأثرًا مباشرًا بهذه النظرية الأخلاقية. يبرِّز راولز نقطة استراتيجية تقول إنّه على الرغم من نقاط الضعف العديدة في هذه الرؤية الفلسفية-الأخلاقية التي لم تغب عن أنظار النقاد النازعين إلى الكمال وذوي النزعة الشهودية، إلّا أن مفكري الاتجاهات المنافسة والناقدة لها عرضوا رؤية أخلاقية شاملة منافسة لتلك الرؤية النفعية وبديلة لها، لتمثل الأسـاس الأخلاقي لبنية المجتمعات الغربية العامة، ولكي تُعرَّف بالتالي العدالة الاجتماعية وتُفسَّر حول محور غير المحور النفعي، يوضح راولز أن هدفه الأصلي وهدف نظريته في العدالة عرض نظرية أخلاقية منتظمة منافسة وبديلة للتيار النفعي، ويرى أن نظريته في العدالة باعتبارها نظرية أخلاقية يمكنها أن تمثل بديلًا مناسبًا لهذا التيار الفلسفي-الأخلاقي السائد الغالب[1].

الهدف الآخر الذي يرمي إليه راولز هو إطلاق معيار نهائي وواقعي للحكم حول البنية العادلة للمجتمعات، إنّه يعتقد أنّ العدالة هي أفضل

(1) Ibid, p.xvii.

الفضائل الاجتماعية، بمعنى أن تأمين هذه الفضيلة والسعي في سبيل تحقيقها مُقدّم ومرجّح على السعي لتحقيق الفضائل الاجتماعية الأخرى، فعلى الرغم من أنّ العدالة ليست الفضيلة الاجتماعية الوحيدة التي يمكن تصورها، إلّا أن غيابها لا يسمح بالتحدث عن الفضائل الأخرى، وإذا لم تكن توجد عدالة، فلن يأتي الدور لسائر الفضائل. يرفع راولز منزلة العدالة في المجال الاجتماعي وتنظيم مؤسسات المجتمع وبناه الأساسية إلى مستوى الحقيقة (Truth) في مضمار الأبحاث العلمية والمعارف البشرية، فكما إنّ الحقيقة هي معيار التقييم المنشود والمقبول للقضايا والمعارف البشرية، كذلك العدالة معيار ومناط للحكم على مجتمع من المجتمعات بأنّه منتظم بطريقة جيدة، فالمجتمع الذي لا تقوم بُناه ومؤسساته وشبكات علاقاته الاجتماعية ونظام الحقوق والواجبات فيه على أساس أصول العدالة ومعاييرها، هو مجتمع غير منشود وغير محبّذ ولم ينتظم بصورة جيِّدة[1].

يهدف المشروع الفلسفي لراولز في كتابه «نظرية العدالة» إلى توفير أصول ومعايير مضمونية للعدالة أو إعطاء مقياس أو مؤشر للحكم حول عدالة المجتمعات أو لاعدالتها. ببيان آخر: إنّه يعتقد أن أصوله المقترحة للعدالة هي تجسيد لفضيلة العدالة الاجتماعية، وهذه القيمة الأخلاقية للبشر، وهي ضالة الكثير من الفلاسفة المفكرين حول قضية العدالة، تتجسّد في أصوله للعدالة، وأن جهوده العلمية هي التي قدمت الإجابة النهائية عن السؤال القائل: ما هي العدالة وما هي أصولها؟

إذن، مشروع راولز مشروع أخلاقي؛ لأنّه يحاول من ناحية طرح نظرية أخلاقية وفلسفية شاملة للمجتمعات الليبرالية الديمقراطية الغربية تكون بديلًا مناسبًا للنظرية الأخلاقية النفعية، ويروم من ناحية ثانية إلى إيضاح

(1) Ibid, p.3.

معايير العدالة وأصولها ليعطي المؤشر للحكم النهائي لتقييم هذا المجتمع أو ذاك لجهة كونه قائمًا على أساس أخلاقي متين من العدالة أم لا؟

لا مراء في أن أفكار راولز تصنّف داخل التراث الليبرالي، وحصيلة مساعيه تقديم قراءة لليبرالية تنادي بالمساواة (Egalitarian) إلى حدّ ما، وما يميّز قراءته لليبرالية عن تصورات الكثير من المفكرين الليبراليين هو أنّه يربط -مثل كانط- النظام الاجتماعي المنشود، وهو ذو ماهية ليبرالية، بمقولة العدالة وهي قضية قيمية وأخلاقية، ويوحي لقرّائه بأنّ البنية الاجتماعية السائدة في المجتمعات الليبرالية الديمقراطية المعاصرة تمثل مصداقًا واقعيًّا للمجتمع العادل، ومثال هذه البنية هو النظام الاجتماعي الأمريكي، وذلك بقليل من الإصلاح الذي يبيّنه في شرحه للأصل الثاني من أصول العدالة عنده وهو أصل التمايز. بتعبير آخر: إن جانبًا مهمًّا مما يطرحه راولز حول أصول العدالة ومعاييرها والأساس الأخلاقي لمجتمع عادل -الأصل الأوّل من أصول العدالة عنده وهو من وجهة نظره أهم معيار وأصل للعدالة- هو شيء يُجمع عليه كل المفكرين الليبراليين، مع فارق أن تأكيد أغلبية الليبراليين على الحريات الأساسية -الأصل الأوّل للعدالة عند راولز- ليست من باب أنّ هذه الحريات هي الضمانة لتحقيق العدالة الاجتماعية؛ بل يصرون على حفظ هذه الحريات واحترامها لأسباب أخرى من قبيل الحقوق الفطرية والذاتية للبشر؛ وعليه، فإن الميزة التي يتميز بها راولز هو مزاوجته بمنحاه الأخلاقي في الليبرالية بين المحتوى الداخلي لقراءته الليبرالية وبين مفهوم قيمي وأخلاقي اسمه العدالة، ويعرض البنية الاجتماعية الليبرالية التي يرتئيها باعتبارها بنية عادلة تجسّد فضيلة العدالة الاجتماعية.

2- منهج اكتشاف أصول العدالة

ما يجعل نظرية العدالة عند راولز مثيرة للجدل ومبتكرة من نوعها،

يعود إلى منهجه الجديد المبتكر في اكتشاف أصول العدالة، فهو يجافي تمام المجافاة الأسلوب الدارج في الأبحاث الأخلاقية والقيمية، كما يعير أهمية كبيرة للتعريف والتحليل المفهومي، ويتشكل فيه مسار الاستدلال وأسلوب الوصول إلى النتائج في إطار تعريف ماهية القيمة موضوع البحث (العدالة مثلًا) وتحليلها، ويذهب إلى أن إقامة بحث العدالة المضمونية على تعريف خاص للعدالة قد يكون مضللا[1].

من جهة أخرى، لا يوافق راولز على أن يكون البحث حول العدالة قائمًا على نزعة الكمال (Perfectionism)، فهو لا يستطيع تقبّل فكرة تعريف العدالة الاجتماعية وتسويغها انطلاقًا من كمالات معنوية وثقافية وفلسفية خاصة، والسرّ في ذلك يعود إلى أن نزعة الكمال بكل أشكالها نوع من الغائية في مضمار الأخلاق، وقد أكّد راولز مرارًا على أنّه يصبو إلى تقديم نظرية أخلاقية ورؤية في مجال العدالة التوزيعية، تكون وظيفية (Deontological) بكل وضوح، ولا تقوم على أيّ قبلية أو تعريف مسبق للخير والكمال والسعادة البشرية. إنّه يذهب إلى أن تشخيص ما هو حق وصحيح (Right) في مبحث العدالة الاجتماعية وتعيين ركائز البنية الأساسية للمجتمع، يعدّ الرسالة الأصلية للبحث حول العدالة، وتشخيص الحق والصحيح وتعريفهما لا يتوقفان على معرفة الخير (Good) والحسن والكمال وتعريفهم، فالمنحى الوظيفي (Deontologism) في فلسفة الأخلاق يشدّد على نقطة أساسية ومحورية هي ضرورة عدم الحكم بالصحة وبالحق على أساس تصور خاص للحسن والخير والسعادة، إنما الحق والصحة متقدمان على أي تصور للخير، ويصار إلى تشخيصهما بشكل مستقل عن هذه التصورات. ويرى راولز أنّ هذا أحد الوجوه الأساسية لاختلاف نظريته الأخلاقية (أصول العدالة بوصفها إنصافًا) عن آراء النفعيين. النفعية كما هو واضح نظرية أخلاقية غائية (Teleological)؛

(1) Ibid, p.44.

لأنها تعرّف مبدأ المنفعة على أساس النظام العادل للمجتمع، ومبدأ المنفعة يقتضي أنّ الصحة والحق والعدل أمور تعني القيام بما يزيد من لذة أكبر عدد من أفراد المجتمع ورفاهيته. وهكذا، فقد عُرِّفت الصحة والحق استنادًا إلى تصور خاص للخير والسعادة (رفع درجة لذة أكبر عدد من أفراد المجتمع ورفاهيتهم إلى أعلى المستويات). يذهب راولز إلى أن نظريته في العدالة يجب أن تتكون حول محور منهج وظيفي تمامًا، ولا تقوم على أي تصور مسبق للخير والكمال والسعادة[1].

والسبب الثاني للابتعاد عن نزعة الكمال هو أنّ الشكل أو التقرير المقبول والمعقول لنزعة الكمال لا يشدد أبدًا على أصول ثابتة باعتبارها معايير دائمية وثابتة ومطلقة لتشخيص الصحة والحق، إنما يؤكد فقط على ضرورة الاهتمام بغايات وكمالات معينة (تختلف باختلاف الفلسفات والنظريات الأخلاقية المنتمية لنزعة الكمال)، ويترك لشهودنا الأخلاقي مهمة تشخيص مدى وكيفية الاهتمام في كل حالة من الحالات، وما الذي يجب فعله في حالات التعارض والتزاحم بين المصالح والمنافع والكمالات. من هنا، فإن نزعة الكمال شأنها شأن النزعة الشهودية لا يمكنها التأكيد على أصول ثابتة ومحددة باعتبارها أصولًا للعدالة وركيزة لتكوين بنية المجتمع الأساسية. بعبارة أخرى: تعجز نزعة الكمال عن تأمين الهدف الأصلي لراولز في نظريته عن العدالة، فالهدف الأصلي لراولز هو السير على نهج يؤدي إلى تعريف أصول ثابتة ومطلقة عدة باعتبارها مضامين أصول العدالة، إنها أصول يمكنها أن تكون أركانًا وأعمدة لبنية نظام الحقوق والواجبات في المجتمع، وتوفر لنا معيارًا للحكم حول مختلف المؤسسات الاجتماعية في كافة المجالات الاقتصادية والسياسية

(1) Ibid, p.26_30.

والثقافية والصحية والتعليمية، ويمكن بواسطته معرفة عدالة هذه المؤسسات أو لاعدالتها[1].

من وجهة نظر راولز، لا يمكن استنباط أصول العدالة بمنهج الاستنتاج العقلي، ولا بالمناهج الغائية المبتنية على تعريف وتصور مسبق للخير والسعادة. كما إنّ الشهودية الأخلاقية (Intuitionism) لا تعالج هذه المشكلة؛ لأنّ الشهودية لا تؤكد على معايير ثابتة بوصفها مؤشرًا وأساسًا للأحكام القيمية والأخلاقية في حيّز بنية المجتمع والمؤسسات العادلة (وهي محور بحثنا)؛ بل على العكس تمامًا، تصرّ على الإصغاء للشهود الوجداني في كل حالة من الحالات على انفراد، ومن طبيعة الأحكام الشهودية أنها لا تخضع لأصول دائمية ومطلقة ومحددة مسبقًا. تدافع الشهودية عن تعددية الأصول التي تتحكم في أحكامنا وتقييماتنا بخصوص العدالة بدل طرح أصول ثابتة للعدالة[2]. في ضوء هذه الأمور، يقترح راولز المنهج التعاقدي (Contractivism) لتشخيص مضمون أصول العدالة.

المنهج التعاقدي عند راولز، يذهب إلى أن محتوى أصول العدالة هو نتيجة توافق وعقد اجتماعي بين أفراد معينين في وضعية خاصة يسمّيها الوضعية الأولى أو الأصيلة (Original position)، ويرى أنّ فكرة الوضعية الأصيلة تركّز على عنصر «المنهج» بدل التشديد على تعريف أو تصور مسبق للعدالة، فنظرية العدالة عند راولز محاولة لتحديد وتعريف منهج منصف للحكم حول محتوى العدالة. سوف نناقش في صفحات آتية الوضعية الأصيلة وظروف الأفراد الموجودين فيها، بيد أنّ النقطة المهمة هي أن راولز يركّز همّته على إثبات إنصاف ظروف اتخاذ قرار في تلك الوضعية حول محتوى العدالة، إنّه يعتقد أن إنصاف منهج اتخاذ قرار حول

(1) Ibid, p.285_287.

(2) Ibid, p .34.

أصول العدالة يضمن تلقائيًا صحة الأصول المنتقاة واعتبارها؛ لذلك نراه يطلق على نظريته في العدالة اسم «العدالة بوصفها إنصافًا» (as fairness Justice)؛ لأن إنصاف (Fairness) الظروف، أو لنقل اتصاف الظروف بالإنصاف في الوضعية الأصيلة الأولى ومنهج اتخاذ قرار حول محتوى العدالة يمثلان حجر الزاوية في نظريته عن العدالة.

يطلق راولز على منهج نظريته في العدالة أوصافًا وألقابًا متنوعة؛ إذ يصفه بأنّه منهج وظيفي وتعاقدي مثلًا، كما إنّه يحذو حذو إيمانوئيل كانط، فيعتبر نظريته في العدالة نظرية تشريعية تدوينية (Constructivist) من حيث المنهج. وفي إحدى محاضرته عام 1980 تحت عنوان «التدوينية الكانطية في نظرية الأخلاق»[1]، يصف نظريته بأنها تدوينية، محاولًا الإشارة إلى فوارقها عن التدوينية الكانطية.

إيمانوئيل كانط تشريعي تدويني، بمعنى أن محتوى أصوله في العدالة لا يُستنتج من تفسير شهودي للعدالة، ولا يبتني على أي تصور تجريبي مسبق للعدالة، إنما يضعه ويسنّه ويدوّنه أشخاص لهم خصوصيات ووضعية خاصة. يرسم كانط فردية أخلاقية ومتعالية خاصة تتحرّر فيها وضعية الفرد الإنساني من مصالحه وميوله وأهدافه الفردية؛ وعليه، فإن ما يشرّعه مثل هذا الفرد في تلك الوضعية الخاصة كأصول للعدالة وواجبات حقوقية، تعدّ عين العدالة ومقتضى العقل المحض؛ وهكذا، فإن محتوى العدالة وأصولها كمضمون الأصول الأخلاقية هي قوانينٌ يضعها ويسنّها الفرد الأخلاقي، ولكن نظرًا إلى تمتع ذلك الفرد بالاستقلال الحقيقي وتحرره الكامل من قيود الأنانية الفردية والأهداف والميول الشخصية، فإن ما يدوّنه ويشرعه ويضعه يتطابق وينسجم مع العقل المحض، كما يمكن

---

(1) «Kantian constructivism in moral theory», in: John Rawls, Collected Papers, p.303_358.

أن نلاحظ أن جوهر التدوينية التشريعية يؤكد على أن سيادة أوضاع خاصة على العقل المتخذ للقرارات حول محتوى العدالة تضمن اعتبار القرارات وحقيقتها، وصحّة التشريع وصوابيته. وهـذا الجوهر نفسه موجود في المنهج الذي يقترحه راولز.

المنهج الذي يقترحه راولز لاكتشاف محتوى العدالة الاجتماعية ومضمونها يعتمد على تصور أوضـاع خاصة تسمّى الوضعية الأصيلة، وهي الوضعية التي سوف نتحدث عنها قريبًا. الأفراد المتواجدون في هذه الوضعية والذين يريدون اتخاذ القرارات بإنصاف حول أصول العدالة والركيزة الأخلاقية للنظام الاجتماعي، يعيشون وضعًا فرديًّا خاصًّا من وجهة نظر راولز، فإنّ الوضع الذي يعيشه هؤلاء الأفراد هو أكثر الأوضاع إنصافًا لإصدار أحكام وتقييمات بشأن معايير العدالة. وهكذا، فإن الإيجابية والإنصاف اللذين يسودان الوضعية الأصيلة يضمنان حقانية العقد واعتباره، ويدعمان التوافق والتدوين الذي يصدر عن هؤلاء الأفـراد بشأن أصول العدالة[1].

يقول راولز:

«العدالة بوصفها إنصافًا، تبدأ من فكرة أن أنسب تصور للعدالة والذي يريد أن يكون ركيزة للبنى الأساسية لمجتمع ديمقراطي، هو تصور للعدالة يختار فيه مواطنو ذلك المجتمع أصول تلك العدالة، وذلك في ظلّ وضعية منصفة تمامًا وباعتبارهم نوّابًا أحرارًا تمامًا ومتساوين أخلاقيًّا، وتسمّى هذه الحالة بالوضعية الأصيلة. كما نعتقد أن إنصاف الوضعية التي

(1) أن يعتبر راولز نظريته في العدالة: العدالة بوصفها إنصافًا (Justice as Fairness) فلأن ظروف الوصول إلى أصول العدالة في هذه النظرية حسب ادعائه هي أكثر ظروف الوصول إلى العدالة المضمونية إنصافًا، واعتبار هذه الأصول وقيمتها تعتمدان على إنصاف ظروف حصول الاتفاق عليها.

يصل فيها الأفراد لاتفاق معين، سيفضي إلى إنصاف الأصول التي يتفقون عليها، باعتبار أنّ الوضعية الأصيلة تضع الأفراد الأحرار والمتساويين من الناحية الأخلاقية، في وضع يكونون فيه منصفين تجاه بعضهم. وهكذا، فإنّ أيّ تصور للعدالة يتفقون عليه سيكون تصورًا منصفًا؛ لذلك تسمّى هذه النظرية: العدالة بوصفها إنصافًا»[1].

حيث إن قضية الوضعية الأصيلة والأوضاع الفردية التي تسود الأفراد الموجودين في تلك الوضعية، لها دور أساسي في المنهج التعاقدي عند راولز؛ لذا فإنّ من المناسب الخوض فيها بمزيد من التفصيل، خاصة وأن نقاد راولز ذوي المنحى الاجتماعي -والفصل الأخير مخصّص لآرائهم- جعلوا تصوره للأفراد الموجودين في هذه الوضعية موضوعًا رئيسيًّا لمناقشاتهم وإشكالاتهم؛ لذا، فإن من الضروري جدًّا أن ندقق بمزيد من التفصيل في شرح تصور راولز للفرد المتخذ للقرار بشأن العدالة، ومراده الحقيقي من الوضعية الأصيلة.

3 ـ الوضعية الأصيلة

ذكرنا في ما سبق أن راولـز لا يستنبط مضمون العدالة الاجتماعية والأصول الأساسية والأخلاقية للبنية الأساسية للمجتمع انطلاقًا من تعريف عقلاني أو شهودي للعدالة، وبدل التأكيد على تعريف العدالة نراه يركّز على منهج الوصول للعدالة واكتشافها، إنّه يرنو بمنحاه التعاقدي والتدويني إلى رسم وضعية مناسبة ومثالية تأخذ على عاتقها وظيفة اتخاذ القرار بشأن العدالة المضمونية (Substantial) والاتفاق على أساس أخلاقي للمجتمع المنشود العادل، إنّه يسمّي هذه الوضعية «Original Position»، وربما كان الأفضل ترجمة هذا التعبير إلى «الوضعية الأولى»، بيد أن مفردة

(1) John Rawls, Collected Papers, p.310.

«الأولى» قد تصرف ذهن القارئ خطأً إلى أن راولز يقصد حقبة زمنية معينة من التاريخ، نظير تعبير الوضع الطبيعي (Natural State) في بعض تقارير العقد الاجتماعي التي تشير إلى الوضعية التاريخية السابقة لتكوين الدولة والمجتمع السياسي، والحال أنّ الوضعية التي يقصدها راولز ليست وضعية زمانية أو تاريخية معينة على الإطلاق، إنما هي وضعية افتراضية يعتقد أنها توفر أكثر الظروف إنصافًا لاختيار أصول العدالة؛ لذلك ربما كان الأفضل ترجمة هذا التعبير إلى «الوضعية الأصلية» أو «الأصيلة».

للأفراد في الوضعية الأصيلة مميزات خاصة ويعيشون وضعًا لا يسمح لهم باتخاذ قرارات شخصية نابعة من طلب المنفعة الفردية. في هذه الوضعية، تكون الظروف للحكم بشأن الأصول والمعايير الأساسية للنظام الاجتماعي وتوزيع الحقوق والواجبات والمواهب، ظروفًا منصفة تمامًا، ومهما كان الاتفاق الحاصل عن مثل هذه الوضعية، فسيكون اتفاقًا حقًّا وعادلًا؛ لأنّه لا توجد خلفية لاتخاذ قرارات متميزة وتمييزية.

أظن أنّ واحدة من النقاط المهمة المؤثرة في تصور راولز للظروف التي تسود الأفراد في الوضعية الأصيلة هي قبليته حول الأصول الأساسية وركيزة البنية الأساسية للمجتمع المنظم جيدًا (Ordered Society well) التي يؤكد هو عليها، إنّه يذهب إلى أن أصول العدالة والخصائص الأساسية السائدة في تكوين المؤسسات الرئيسية للمجتمع المنشود والحياة الاجتماعية الجيدة المنظمة، ينبغي أن تحوز على تصور مشترك للعدالة، بحيث يكون موضع اتفاق وإجماع من قبل أفراد ذلك المجتمع. من هنا، فهو يعرّف الظروف السائدة في الوضعية الأصيلة وينظّم طبيعة الوضعية المفترضة بحيث يتوفر المجال لهذا التصور المشترك للعدالة؛ إذ يقول:

«اسمحوا لي الآن أن أقول إنّ المجتمع ينتظم تنظيمًا جيِّدًا عندما لا يكون قد صيغ للتقدم بخير أفراده وحسب؛ بل حينما يكون قد نُظِّم بشكل

مؤثر على أساس تصور عام ومشترك للعدالة، بمعنى أن يكون المجتمع بحيث:

أ ـ يعلم كل شخص ويتقبل بأن أفراد المجتمع الآخرين قد تقبلوا أصول العدالة نفسها.

ب ـ تكون المؤسسات الأساسية في المجتمع بنحو كلي في خدمة إشباع هذه الأصول، ويكون عموم أفراد المجتمع مطلعين على هذه الفكرة... فإذا كان الميل الفردي للأشخاص نحو المنفعة الشخصية يجعلهم بالضرورة يقظين مترصّدين قبال بعضهم، فإن وعيهم العام والمشترك للعدالة ـمن جهة ثانيةـ يوفر إمكانية تحقيق تعاون اجتماعي آمن وموثوق... الميل العام للعدالة يقلّص من السعي وراء الغايات الأخرى. قد يظن شخصٌ أنّ التصور العام للعدالة يبني خصوصية أساسية لتعاون إنساني جيِّد منتظم»[1].

الواقع أنّ البشر في الأوضاع العادية لا يستطيعون التوصل إلى تصور مشترك عام للعدالة، ولا لأيّ قضية نظرية وقيمية عامة أخرى، فإنّ وجود آراء أخلاقية وفلسفية متنوعة، وتعدد الآراء الدينية، واختلاف الرغبات والمصالح وتعددها، كلها موانع وعقبات جادة في طريق احتمال تحقق اتفاق ورؤية مشتركة على هذا الصعيد، فكيف يمكن التوقع من مجموعة أفراد لهم مواهب وقدرات بدنية مختلفة، ومكانة اجتماعية وعائلية متباينة، ومبادئ ومُثُل فردية متعددة، وليس لهم من جهة ثانية تصورات فلسفية وأخلاقية ودينية واحدة، كيف يمكن التوقع منهم أن يفكروا بشأن كيفية توزيع المواهب والإمكانات والواجبات في المجتمع بصورة واحدة، واختيار أصول مشتركة كأساس للتعاون الاجتماعي ونظرية أخلاقية رئيسية لتشييد المؤسسات الاجتماعية في المجتمع؟

(1) John Rawls, A Theory of Justice, p.4_5.

التنبّه إلى هذا الواقع يأخذ بيد راولز نحو القول إنّ الأفراد المتواجدين في الوضعية الافتراضية يضعون أنفسهم في وضع يغفلون معه عن كل العوامل التي تمنعهم من الوصول لاتفاق وآراء مشتركة حول أصول العدالة، لكي تتوفر الأرضية لحصول اتفاق واختياره. وهكذا، فهو يتصور الأفراد في الوضعية الأصيلة ذائبين في «ستار الغفلة» (Veil of Ignorance).

لستار الجهل والغفلة مهمتان أساسيتان: الأولى أنّه يوفر إمكانية التوصل إلى اتفاق ورأي مشترك حول أصول العدالة، والمهمة الثانية هي أنّه يجعل وضعية الحكم حول مضمون العدالة الاجتماعية وضعية منصفة تمامًا، فهذه الغفلة تلغي الأرضية لاختيارات متحيّزة واتباع المصالح الفردية والأهداف الشخصية بشكل تام، وينبغي الالتفات إلى أن ستار الغفلة ليس الشرط اللازم الوحيد لتأمين الهدف الذي يسعى إليه راولز، إنما تتضمن الوضعية الأصيلة شروطًا أخرى، سوف نتطرق لها قريبًا. ومهما يكن، فإن ادعاء راولز هو أن فكرة الوضعية الأصيلة -بكل شروطها- هي الوضعية الأنسب والأكثر إنصافًا لاختيار أصول مشتركة للعدالة على أسس عقلانية، فقيود وحالات الغفلة المرسومة للأفراد المتخذين للقرارات في هذه الفكرة، لا تمنع اتفاقهم على أصول العدالة؛ بل تسهّل هذه العملية وتسرّعها وترفع عقباتها[1].

قبل التطرق إلى سائر الشروط التي يجب أن تسود الأفراد الموجودين في الوضعية الأصيلة، لا بدّ من أن نتحدث عن ستار الجهل والغفلة أكثر، فمن المهم إيضاح أبعاد هذا الجهل، وتحديد الذي يجهله هؤلاء الأفراد ويغفلون عنه، والأمور التي يتفطنون لها تفطنًا تامًّا.

يعيش الأفراد في الوضعية الأصيلة حالات غفلة وعدم اطلاع

---

(1) Ibid, p.16.

بخصوص الكثير من الواقعيات الخاصة (Particular Facts)، ولا أحد منهم يعلم ما هي مكانته الاجتماعية، ولا يدري ما هي ظروفه الاقتصادية وطبقته وفئته الاجتماعية، إنّهم يجهلون تمام الجهل قدراتهم الفكرية والبدنية ومواهبهم وقابلياتهم الفردية، وليس لديهم تصور خاص عن الخير والسعادة والحياة الصالحة، ولا عن خارطة ومشروع عقلاني خاص لحياتهم الفردية. إنّهم غافلون حتى عن خصوصياتهم النفسية ولا يعلمون كم هم متفائلون أو متشائمون أو إلى أيّ درجة هم مستعدون لمواجهة الأخطار. الأفراد في هذه الوضعية لا يعلمون ما هي الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لمجتمعهم الواقعي ولا يعرفون شيئًا عن مستوى الثقافة والتحضّر في زمانهم؛ بل ولا يعلمون حتى لأي جيل ينتمون، يمكن القول إنهم غافلون عن أي شيء يؤدي العلم به إلى ظهور اختلاف في وجهات النظر ويحول دون حصول الاتفاق، ويقضي الاطلاع عليه إلى تمهيد الأرضية لطلب المنفعة واتخاذ قرارات متحيّزة، كل هذا يُدرج خلف ستار الغفلة، ويفترض راولز أن الأفراد جاهلين غافلين عن هذه الأمور تمامًا. وعلى هؤلاء أن يختاروا أصولًا لا تتعلق بمجتمع أو جيل معيّن، أي إن الحياة وفق نتائج هذه الأصول لا تختصّ بمجتمع أو جيل دون غيره، ولا ترتبط بحسابات فردية خاصة[1].

أفراد الوضعية الأصيلة ليسوا غافلين عن كل الواقعيات الخاصة (Particular facts)، فالواقع الوحيد الذي يعلمه هؤلاء هو أن مجتمعهم يعيش وضعية العدالة، بمعنى أنهم موجودون في وضعية يجب أن يتخذوا فيها القرار بشأن البنية الأساسية للمجتمع والأصول التي تسوده. وخلافًا للواقعيات الخاصة المتعلقة بالذات والمجتمع، يعلم الأفراد في هذه الوضعية علمًا تامًّا بالحقائق العامة (General facts) للمجتمع الإنساني،

(1) Ibid, p.118.

إنهم على معرفة بالشؤون السياسية وأصول النظرية الاقتصادية، وركائز التنظيم الاجتماعي، وقوانين علم النفس، والواقع هو أنّ التصور الموجود عن أفراد الوضعية الأصيلة أنهم على علم بكل الواقعيات العامة التي تساعد على انتخاب أصول العدالة، ولا يقيّدهم شيء في الحصول على هذه المعلومات العامة وغير الشخصية، ولا يوجد مبرّر لمثل هذه القيود في ما يتعلق بمثل هذه المعارف والمعلومات التي تساعد على تنظيم البنية الاجتماعية، وقد كان السبب في تقييد المعرفة بالشؤون الشخصية والواقعيات الجزيئة والخاصة هو أنها تمثل عقبة جدية في طريق حصول اتفاق، ولأنها تنال بوضوح من عنصر الإنصاف الذي يجب أن تتحلى به ظروف الحكم على أصول العدالة[1].

توجد شروط أخرى للأفراد في الوضعية الأصيلة، مضافًا إلى ستار الغفلة، فهم أنانيون (Selfish) في ما يتعلق بالدوافع الفردية، ولكن ليس إلى درجة التحاسد في ما بينهم؛ بل بمعنى أنهم ليسوا مؤثرين وآخريين (altruist)؛ بل يفكرون في مصالحهم، لكنهم في الوقت نفسه غير مغرضين، فهم محايدون في ما يتعلق بالآخرين، ولا يريدون الوصول إلى مصالحهم بسلب مصالح الآخرين. إنّهم مخلوقات عقلانية (Rational)، بمعنى أنهم يحاولون استخدام أكثر الوسائل تأثيرًا من أجل الوصول لأهداف معينة.

من النقاشات الأساسية والمهمة جدًّا بخصوص نظرية «الوضعية الأصيلة» هو أنه هل بإمكاننا الدخول إلى تلك الوضعية، أم إن أفراد تلك الوضعية افتراضيون وتصوريون تمامًا ولا نستطيع أبدًا التعاطف معهم وجعل أنفسنا في ظروفهم، فإذا صحّ الافتراض الثاني برز الإشكال القائل: كيف يمكن لاتفاقات واختيارات وانتقاءات تلك الوضعية الافتراضية والمثالية وغير المتاحة تمامًا أن ترسم لنا مسؤولياتنا والتزاماتنا نحن البشر

---

(1) Ibid, p.119.

الواقعيين الموجودين في أوضاع عينية اجتماعية، وما السبب في أن نعتبر تلك الأصول والمعايير للنظام الاجتماعي عادلة؟

الواقع أن ثمة عبارات في كتابات راولز تعزز الافتراض الأوّل، بمعنى أن إمكانية الدخول للوضعية الأصيلة متاحة لكل الأفراد في كل الأجيال. يقول راولز في الصفحات الأولى من بحثه حول الوضعية الأصيلة: «يمكن القول إننا في كل زمان نستطيع الدخول في الوضعية الأصيلة بمجرد اتباع أسلوب خاص، أي الاستدلال حول العدالة بمراعاة القيود المذكورة بشأن الوضعية الأصيلة»[1].

يعترف راولز في بعض عباراته بافتراضية الوضعية الأصيلة، ويقيم العلاقة بينها وبين البشر الواقعيين عن طريق إمكانية تصديق الظروف التي تسودها وقبولها، أي إننا بالتأمل الفلسفي نصل إلى أنّ الظروف التي تسود تلك الوضعية أفضل وأنسبها وأكثرها إنصافًا للحكم على مضمون فضيلة العدالة الاجتماعية؛ وبناءً عليه، يمكننا مواكبة استدلالات وبراهين تلك الوضعية[2].

يصرح راولز في موضع آخر بضرورة عدم تفسير الوضعية الأصيلة على أنها مجتمع حاصل في فترة تاريخية معينة، كما ينبغي عدم فهمها بشكل يجعل من الممكن لكل الناس مهما كانت أحوالهم الدخول فيها، فللتواجد في الوضعية الأصيلة شروط منها الغفلة عن المعارف والمعلومات الفردية الخاصة. إنكارُ أن تكون هذه الوضعية الأصيلة مختصة بفترة تاريخية وزمانية معينة، يوفر عمليًّا إمكانية دخول الجميع في أي زمان ومن أي جيل ومجتمع إليها، شريطة مراعاة كل القيود والشروط التي تسود الوضعية الأصيلة؛ إذ يقول:

---

(1) Ibid, p.17.
(2) Ibid, p.19.

«على كل حال، يجب تفسير الوضعية الأصيلة بحيث يستطيع أي فرد في أي زمن اتخاذ آفاقها واقتباسها، وينبغي أن لا يكون هناك فرق بين من يسير إليها ومن دخل فيها سابقًا، فالشروط والقيود في الوضعية الأصيلة يجب أن تكون بحيث يجري دومًا اختيار أصول معينة من قبل أفراد. ويلعب ستار الغفلة دورًا أساسيًّا في تأمين هذا الشيء، فستار الغفلة لا يضمن توفر المعلومات المساعدة على إدراك تلك الأصول فقط؛ بل وأن تكون هذه المعلومات واحدة في كل الأزمنة»[1].

يقصد راولز أن تنتفي وتضمحل المعلومات والمعارف الخاصة بالجوانب الشخصية للأفراد بواسطة ستار الغفلة، وهكذا يُسلب الأفراد فرصة المساومة والجدل بشأن مصالحهم الفردية، وما يبقى لهم من المعلومات فإنه يتعلق بواقعيات عمومية غير شخصية تساعدهم عمليًّا على الوصول إلى أصول العدالة. وبما أنّ شروط الدخول إلى الوضعية الأصيلة هي أمور من قبيل ستار الغفلة، فهذا يعني توفر الأرضية دومًا لتصديق أصول العدالة لكل الأجيال، لأن ما يمنع التصديق ـ المعلومات الشخصية المتعلقة بالأوضاع والأهداف والمصالح الفردية ـ سوف ينتفي ويزول، وما يتوفر من المعلومات العامة يؤدي ضرورة ـ حسب اعتقاد راولز ـ إلى الاعتراف بأصول العدالة التي يقترحها؛ لأنّ الانتخاب العقلاني الذي يراعي كل الأصول السائدة على تلك الوضعية الأولى، لا يفضي إلّا إلى نتيجة واحدة هي أصول العدالة عند راولز.

4ـ تصور راولز للخيرات الأولى

ناقشنا في الفصل الأول من الكتاب مناهج البحث في العدالة، وأشرنا إلى أن منهج راولز التعاقدي هو من مصاديق المناهج الخارجية

(1) Ibid, p120.

(Externalist)؛ لأن الأفراد الذين هم أصحاب القرار بشأن محتوى أصول العدالة في الوضعية الأصيلة يعيشون في ستار الغفلة، وهذه الغفلة تشمل في ما تشمل تصوراتهم الفردية للخير والسعادة، وكل الآراء الفلسفية الخاصة بطبيعة الإنسان والمجتمع المثالي والحياة الصالحة؛ إذ ثمة اختلاف بين البشر في هذه الموضوعات، واطلاع الأفراد على هذه الأمور يحول دون وصولهم إلى اتفاق ورؤية مشتركة عامة حول أصول العدالة. من هنا، يعتبر راولز نظريته في العدالة نظرية وظيفية (Deontological)؛ لأنها لا تقوم على أي تصور معيّن للخير (Good)، وتشخّص الحق والصحيح (Right) وما تقتضيه العدالة بشكل مستقل عن إدراك خاص للخير والسعادة. وقد أشرنا سابقًا إلى أنّ المناحي الغائية (Teleological) في فلسفة الأخلاق تقع في مقابل الرؤية الوظيفية؛ إذ ترى أنّ الخير متقدم على الصحّة والحق، فالعادل والصحيح ينبغي تعريفه على أساس تصور خاص للخير والسعادة البشرية ومحتوى الحياة الصالحة، أما النظرة الوظيفية لدى راولز، فتقف في مقابل هذا المنحى الغائي، وتصرّ على ضرورة إفراغ أذهان الأفراد المُحكّمين بشأن محتوى أصول العدالة من أيّ تصورات مسبقة للخير والسعادة.

مهما يكن، فمن المحاور الأساسية لنظرية العدالة بوصفها إنصافًا التأكيد على تقدم الحق (Right) على الخير (Good)، فالشيء الحسن والخيّر هو المنسجم والمتناغم مع أصول (أصول العدالة) متفق عليها في وضعية أصيلة دون النظر إلى تفسير خاص للخير والسعادة.

هنا قد يواجه راولز إشكالًا جادًّا للغاية، فإذا فرغ الأفراد في الوضعية الأصيلة من كل تصوراتهم وحيثياتهم الفردية والشخصية (Particular Facts) واستُبعدت كل تصوراتهم الفردية حول الخير والسعادة، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الغايات والأهداف الشخصية (من دينية وفلسفية

وأخلاقية)، فكيف سيستطيعون التأمل عقلانيًا في أطروحة عقلانية للحياة، وصياغة الركائز الأصلية لحياة معقولة وعادلة بانتخاب وانتقاء عقلاني؟ يبدو أن أي اختيار عقلاني لخطوط كلية لحياة عقلانية منشودة غير ممكن من دون تصور مسبق لمجموعة من الإيجابيات والخيرات، فالمفروض أنّ الأفراد في الوضعية الأصيلة يسعون للوصول إلى معايير وأصول توفر مؤشرات أصلية لتوزيع المواهب والإمكانيات والواجبات والمسؤوليات في الحياة الاجتماعية، وأن تقوم البنية الأصلية للنظام الاجتماعي المنشود على تلك الأصول والركائز، وإذا لم يكن لأولئك النفر أي تصور للإيجابيات والخيرات في الحياة الجماعية ولم يكونوا يعلمون ما هي الأمور الحسنة والخيرة في وعاء الواقع والحياة الاجتماعية، فكيف سيستطيعون عن طريق التأمل العقلاني اختيار الأصول التي تسود توزيعها العادل، والاتفاق عليها جماعيًا؟

يعترف راولز بورود هذا الإشكال، فهو يصرّح أن تصورًا مسبقًا لبعض الخيرات شرط ضروري للوصول إلى مضمون العدالة الاجتماعية، ولكن يجب الاكتفاء بلائحة معلومات أفراد الوضعية الأصيلة وتصوراتهم للخيرات، بأقل الضروريات، وهو يسمّي هذه المجموعة من التصورات الضرورية للخيرات «الخيرات الأولية» (Primary Good)، فهو يرى أن وعي الأفراد في الوضعية الأصيلة لهذه الخيرات الأولية لا يخلق عقبة أو إشكالًا في ما يتعلق بنزعته الوظيفية وباجتنابه للغائية، فهو سيبقى مع ذلك من الأوفياء لتقدم الحق على الخير والملتزمين به؛ لأنّ الخيرات الأولية ليست نظرية جامعة للخير (Full Theory of Good)؛ بل هي فكرة هزيلة (Thin Theory of Good). الغائية بأشكالها المتنوعة تمنح تصورًا كاملًا للخير كمقدمة للوصول إلى العدالة وما تكون ممارسته والعمل به حقًا وصحيحًا، بينما في إطار نظرية العدالة باعتبارها إنصافًا ليس للأفراد في الوضعية الأصيلة سوى تصور باهت ضعيف عن الخيرات لا يقوم على

أسس فلسفية وأخلاقية ودينية معينة، ولكن بعد اختيار أصول العدالة اختيارًا عقلانيًّا والدخول إلى المجتمع الواقعي ستكون لكل فرد الحرية في أن يتابع تصوراته ونظرياته الجامعة الكاملة عن الخير، ولا شكّ في أن ذلك ينبغي أن يترافق مع احترام أصول العدالة والالتزام بها.

يقول راولز:

«في العدالة بوصفها إنصافًا، يتقدم مفهوم الحق على تصور الخير، وفي المقابل، أي في النظريات الغائية، يكون شرط اتصاف شيء بأنّه حسنٌ تناسب ذلك الشيء مع أساليب من الحياة، ثمّ إثبات انسجامها مع أصول الحياة الصحيحة الصالحة التي سبق [على يد أصول العدالة] تشخيصها وتعيينها. ولكن، لإثبات هذه الأصول من الضروري وجود تصور للخير؛ إذ لا بدّ من أن نتوفر على تصوراتهم حول محفزات الأفراد ودوافعهم في الوضعية الأصيلة، بيد أنّ هذه التصورات يجب أن لا تكون بحيث تعرّض فكرة تقدم الحق [على الخير] للخطر، نظرية الخير التي لا مندوحة عنها عند البرهنة على أصول العدالة يجب أن تتحدد بالحد الأدنى من الحالات الضرورية، إنني أسمّي هذا المقدار من الخير «النظرية المتخفّفة» (Thin Theory)، والهدف منها تأمين المقدمات اللازمة بشأن الخيرات الأولية التي نحتاجها للوصول لأصول العدالة»[1].

يعتقد راولز بأنّ الأفراد في الوضعية الأصيلة لأجل إدراك الخيرات الأولية وتصديقها ليسوا بحاجة للاطلاع على أحوالهم الشخصية والمعرفة بواقعيات معينة، فتوجهاتهم ورغباتهم وأهدافهم الفردية وما توفر لهم من المعلومات العامة (General Facts) خارج ستار الغفلة، يكفيهم لتصديق مضمون الخيرات الأولية وتصور نظرية أولية للخير[2].

(1) Ibid, p.348.

(2) Ibid, p.381.

يعرّف راولز الخيرات الأولية بقوله:

«الخيرات الأولية أمور يريدها أي إنسان عاقل (Rational Man) إلى جانب الأشياء الأخرى التي يطلبها. بغض النظر عن تفاصيل مشروعه وأطروحته العقلانية للحياة، يُفترض أن وجود أمور [(الخيرات الأولية)] يفضّل الإنسان دومًا أن يتمتع بأكبر مقدار منها، وعن طريق التمتع بأكبر قدر ممكن من هذه الخيرات، يطمئن الناس عمومًا إلى أنّهم سيحققون مزيدًا من النجاح في الوصول إلى مقاصدهم وأهدافهم، ولا فرق هنا بين طبيعة هذه الأهداف»[1].

يذهب راولز إلى أن مضمون الخيرات الأولية واتصافها بالخير لا يتوقف على أنثروبولوجيا أو تصور خاص للحياة الصالحة أو على اختيار نظرية أخلاقية أو دينية أو فلسفية معينة؛ بل إنّ كل إنسان عاقل يعترف بإيجابية هذه الأمور، حتى لو كان هذا الإنسان العاقل موجودًا في الوضعية الأصيلة ومحاطًا بستار الغفلة الذي يحجبه عن كل رغباته وميوله الفردية وتصوراته الدينية والفلسفية الخاصة. وإرادة هذه الخيرات الأولية تعتبر من خصوصيات أي إنسان عاقل يريد لحياته أطروحةً عقلانية. وبعبارة أخرى: فإن خيريّة هذه الأمور مقترنة بعقلانيتها، وليست مدينة لأيّ رؤية أو تصور أخلاقي وفلسفي خاص[2].

يعرض راولز في مواضع متفرقة من كتابه «نظرية العدالة» لائحة تتضمن الخيرات الأولية. ومن وجهة نظره، ثمة أمور وخيرات يفضّل الإنسان أن يتمتع بها بأكبر قدر ممكن؛ لأنّ التمتع بهذه الأمور لا يزاحم السعي لتحقيق الأهداف العقلانية في الحياة؛ بل يساعد في تحقيق تلك الأهداف. يذكر راولز قيمًا مختلفة من قبيل الحرية (أنواع الحريات الفردية)، والفرص (Opportunity)، والثروة، والدخل، واحترام الذات

(1) Ibid, p.79.

(2) Ibid, p.380.

وكرامة النفس (Respect-Self) كنماذج بارزة لهذه الخيرات الأولية التي يفضل كل إنسان عاقل أن يتمتع منها بأكبر مقدار ممكن، وذلك بغض النظر عن المدرسة أو الفلسفة أو المنحى الفكري الذي ينتمي إليه في ما يتعلق بسعادة البشر وخيرهم[1].

يعتقد راولز أنّ الأفراد في الوضع الأصيل يسعون للتوصل إلى اتفاق بشأن التوزيع العادل لهذه الخيرات الأولية في إطار عقد اجتماعي، وإلى اختيار أصول تمثّل المعيار اللازم لتوزيع هذه الخيرات، وتشكّل الأساس الأخلاقي لتمتع الأفراد بها، يصرّ راولز على أن أفراد الوضعية الأصيلة سوف يختارون بالضرورة مبدأين أو أصلين من مبادئه الخاصة بالعدالة كأساس لنظام اجتماعي عادل وتوزيع منصف لهذه الخيرات.

5ـ محتوى أصول العدالة عند راولز

يرى راولز أنّ الأفراد في الوضعية الأصيلة يصلون اضطرارًا إلى إجماع واتفاق بشأن أصول خاصة تمثل أركان المؤسسات والبنى الأساسية للمجتمع ودعائمَها، وذلك على الرغم من كل قيودهم وجهلهم بأحوالهم الشخصية. كما يؤكد راولز على أن كل من يوافق إنصاف الأوضاع التي تسود الوضعية الأصيلة للحكم بشأن مضمون العدالة، فسوف يوافق بالضرورة على نتائجها وسيلتحق بأفراد ذلك العقد الاجتماعي. وثمرة الوضع الأصيل هي الاتفاق على أصلين باعتبارهما أصولاً للعدالة الاجتماعية والأساس الأخلاقي للنظام الاجتماعي.

قبل أن نخوض في شرح أصلَيْ العدالة عند راولز وعلاقة أحدهما بالآخر، من المناسب الإشارة باختصار إلى دور هذين الأصلين في تنظيم الحياة الاجتماعية للمجتمع الصالح المنظم من وجهة نظره.

---

(1) Ibid, p.348.

إنّه يعتقد أن أصول العدالة ـ مهما كانت ـ يجب أن تكون مبنى وأساسًا لتكوين المؤسسات والبنى الأساسية للمجتمع حتى تتحقق فضيلة العدالة الاجتماعية ويتوفر المجتمع العادل. دور هذه الأصول بوصفها أساسًا للبنى الاجتماعية العامة يعني أنّ البنى والمؤسسات الاجتماعية يجب أن تنتظم وتتكون بهدف تأمين هذه الأصول وتكريسها بما ينطبق مع مقتضياتها وهكذا، فإنّ المؤسسات الركنية للمجتمع نظير دستور البلاد، والدولة، والنظام السياسي، ونظام التشريع، ونظام القضاء، والنظام التعليمي، والخدمات الصحية والنظام الاقتصادي العام للمجتمع، يجب أن تعمل كلها على خدمة هذه الأصول وتكريسها، وأن تُعرَّف وتُثبَّت بما ينسجم وهذه الأصول؛ لأن أصول العدالة هي الأساس الأخلاقي والقاعدة الشرعية لهذه المؤسسات والبنى.

ونظرًا إلى أن راولز يحصر أصول العدالة في أصلين ـ سوف نتحدث عنهما لاحقًا ـ، فإنّه من الطبيعي أن تتوزع المؤسسات والأجهزة والبنى الاجتماعية العامة إلى قسمين أساسيين، قسم لتأمين الأصل الأوّل (المساواة في الحريات الأساسية) وتكريسه. والقسم الثاني لتأمين الأصل الثاني (أصل التمايز) وتكريسه، وبما أنّ راولز يرى أصل العدالة الأوّل متقدمًا على الأصل الثاني وفوقه وأعلى منه، فلا شكّ في أنّ البنى الاجتماعية الأهم (مثل دستور البلاد) يجب أن تصاغ بما يتناسب تناسبًا كاملًا مع الأصل الأوّل.

بعد البحث حول مضمون هذين الأصلين سوف نتحدث أكثر عن العلاقة بينهما، ومعنى تقدم الأصل الأوّل على الأصل الثاني والنتائج المترتبة على ذلك.

أ ـ أصل المساواة في الحريات الأساسية

يعتبر راولز أنّ الحرية من الخيرات الأولية، وبالنظر إلى أهميتها

الكبيرة، فإنه يعتقد أنّ الأفراد في الوضعية الأصيلة يجعلون الأصل الأوّل للتعاون الاجتماعي العادل يدور حول محور التوزيع المنصف للحريات. وهكذا، فإنّ الأصل الأوّل للعدالة يتعلق بالحريات الأساسية وبكيفية تمتع الأفراد بهذه الحريات. ويبيّن راولز هذا الأصل على النحو الآتي: «كل فرد يجب أن يكون صاحب حق مساوٍ من أوسع مجموعة كاملة من الحريات الأساسية المتساوية، بحيث يكون تمتعه مشابهًا لتمتع الأفراد الآخرين من هذه المجموعة من الحريات»[1].

ومن الملاحظ أنّ راولـز لا يدرج كل الأنحاء المتصورة للحريات الفردية في الأصـل الأوّل؛ بل يؤكد على ضـرورة التوزيع المتساوي للحريات الأساسية (Basic Liberties). يذكر راولز في لائحته للحريات الأساسية أمورًا مثل الحرية السياسية (التوفر على حق التصويت وحق تولي المناصب الاجتماعية والسياسية)، وحرية التعبير عن الرأي، وحرية تشكيل التجمعات، وحرية الاطلاع وحرية التفكير، وحق الملكية والحفاظ على الممتلكات الشخصية، وحق عدم إلقاء القبض على الشخص بطريقة غير مبرّرة وغير قانونية (Freedom from Arbitrary Arrest).

الثقافة الليبرالية الكلاسيكية السائدة تنظر بصورة متساوية إلى كل أنواع الحرية، ولا تميز بينها حسب مستوى الأهمية، فتدافع عن الحريات الاقتصادية كدفاعها عن الحريات السياسية والمدنية. أما راولز ـخلافًا لكل ذلكـ فيميّز بين الحريات الأساسية والحريات غير الأساسية، ويضع الحريات غير الأساسية في نطاق الأصل الثاني للعدالة (أصل التمايز)؛ ولذلك، فإنّه لا يعتبر بعض الحريات من قبيل حرية الملكية، وحرية امتلاك أموال خاصة (مثل وسائل الإنتاج)، وحرية القيام بالمعاملات والعقود

(1) Ibid, p.266.

التجارية[1]، من سنخ الحريات الأساسية. الفرق بين الحريات الأساسية والحريات غير الأساسية أنّ الحريات غير الأساسية قد تتعرض في أحيان كثيرة لقيود وتحديدات، والأهم من ذلك هو أن توزيعها المتساوي ليس من لوازم البنية الاجتماعية العادلة، بينما يعتقد راولز أنّ التمتع بشكل متساو بالحريات الأساسية، في ضوء الأصل الأوّل للعدالة، من المؤشرات الأصلية للبنية الاجتماعية العادلة؛ وبذلك، فالتوزيع غير المتساوي للحريات غير الأساسية، في ضوء الشروط التي يذكرها أصل التمايز، تغدو مسوَّغة وعادلة تمامًا، بينما التوزيع غير المتساوي للحريات الأساسية غير مسوَّغ وغير عادل على الإطلاق.

ينبغي أن لا يغيب عن الأذهان أن راولز يعدد في لائحته للخيرات الأولية الكثير من الأمور، والحريات الأساسية واحدة منها، لكن جعل الحريات الأساسية في البنية الأساسية للأصل الأوّل للعدالة (أهم أصول العدالة) ينمّ عن عقيدة راولز بأنّ الأفراد في الوضعية الأصيلة يرون وجود علاقة ضرورية لا انفصام لها بين العدالة الاجتماعية وحماية الحريات الأساسية، ومن هنا يقررون لهذا الخير أهمية مميزة جدًّا إلى جانب سائر الخيرات الأولية، ويخصصون أحد أصلي العدالة لتأمين التوزيع المتساوي لهذا الخير (الحريات الأساسية).

ب ـ أصل التمايز

الأصل الثاني الذي يطرحه راولز للعدالة هو «أصل التمايز» (Difference Principle)، وهو الأصل الذي يميّز نظريته في العدالة عن الكثير من نظريات العدالة الاجتماعية، ويجعل قراءته لليبرالية مختلفة عن الثقافة الشائعة في الفكر الليبرالي؛ لذلك فإن كمًّا كبيرًا من النقود الليبرالية لفكره حول العدالة يعود إلى اعتقاده بهذا الأصل الثاني، فالأصل الأوّل

(1) Ibid, p.53_54.

للعدالة عند راولز مما يُجمع عليه كافة الليبراليين الذين يقرّرون أهمية بالغة للحريات المدنية والسياسية.

يعتقد راولز أنّ الأفراد في الوضعية الأصيلة يختارون اللعب بطريقة عقلانية بالمقامرة، بمعنى أنهم يختارون أصولًا، لو أزيح ستار الغفلة عنها وتبيّن صدفة على خلفية المجتمع الواقعي أن لهؤلاء الأفراد نصيبًا أقل من الخيرات الأولية، وأنهم من حيث الدخل والثروة والمكانة الاجتماعية ينتمون إلى الشرائح الأضعف، فإن تلك الأصول التي اختاروها سوف تزيد نصيبهم إلى أعلى مستوى مقارنةً بالآخرين الذين يتمتعون بنصيب أكبر. ويمكن تحقيق هذا الشيء من وجهة نظر راولز عن طريق أصل التمايز؛ لذلك، فإنّ الأفراد في الوضعية الأولية الأصيلة يختارون هذا الأصل بوصفه أحد أصول العدالة.

أصل الاختلاف أو التمايز لا يدافع عن المساواة في الخيرات الأولية؛ بل يرى عدم المساواة والتمايز في تمتع الأفراد بالخيرات الاجتماعية الأولية حالة مبررة في إطار وظرف خاص، ويمكن تبرير التمايز وعدم المساواة بطرق متنوعة. قد يؤدي التمييز في الحريات الأساسية وسلب بعض الحريات أو تقييدها، في بعض الأحيان إلى تحسين الوضع الاقتصادي ونشر الرفاه. وهكذا يتم تعويض عدم المساواة في بعض الخيرات الأولية وقلة التمتع بالحريات الأساسية، عن طريق التمتع أكثر بشطر آخر من الخيرات الأولية (الثروة والدخل). نظرية العدالة بوصفها إنصافًا وبتأكيدها على أصل التمايز، لا تجد مبرِّرًا أو مسوِّغًا لمثل هذه التعويضات، ولا تجيز وجود مثل هذه الحالات من التمييز واللامساواة؛ إذ يقتضي هذا الأصل أن لا يكون عدم المساواة في أي جانب من الخيرات الأولية مبرّرًا، إلّا إذا تضمن مصالح في المجال نفسه للأفراد الأقل نصيبًا[1].

---

(1) Ibid, p.56.

التقرير النهائي الذي يذكره راولز لأصل العدالة الثاني هو:

«حالات عدم المساواة الاقتصادية والاجتماعية يجب ترتيبها بحيث:

أ ـ تتضمن أكبر منفعة للأفراد الأقل نصيبًا، إلى جانب مراعاة مبدإ التوفير (التخزين وعدم التبذير) العادل.

ب ـ يكون باب الارتقاء للمناصب والمراكز مفتوحًا أمام الجميع في ظروف التساوي المنصف للفرص»[1].

وبناءً عليه، فإنّ أصل التمايز يؤكد على أن عدم المساواة في الشؤون الاقتصادية والاجتماعية لا يكون مبرّرًا إلّا إذا كان فيه منافع للشرائح الأقل نصيبًا، بحيث يرفع نصيبهم من تلك الشؤون الاقتصادية والاجتماعية إلى أعلى المستويات، وقد أشير في ختام هذا البند إلى أن ذلك ينبغي أن يتناغم ويتطابق مع مبدإ التوفير العادل (Just Saving Principle). يرتبط هذا الأصل ببحث لافت في مجال العدالة الاجتماعية وهو دراسة الحد الذي يحق معه لكل جيل أن يتمتع بالمواهب الطبيعية والخيرات الاجتماعية الأولية والمصادر والإمكانيات الاقتصادية، وما هو المقدار الذي يجب عليه أن يوفّره ويخزّنه للأجيال القادمة؟ هذه القضية تحظى باهتمام الأفراد في الوضعية الأصيلة بالتأكيد؛ لأنّهم لا يعلمون ما الجيل وما الزمان التاريخي الذي ينتمون إليه وفي ظل اعتقاد راولز بأن كل الأفراد في كل العصور والأجيال حينما يدخلون في الوضعية الأصيلة ويخضعون لستار الغفلة، فإنّهم سيختارون بالضرورة هذين الأصلين، فإنّ الانتخاب العقلاني ومراعاة المصالح الفردية المحتملة يقتضيان اهتمامهم بتوفير المواهب للأجيال الآتية توفيرًا عادلًا، وأن لا يشرّعوا اللامساواة الاقتصادية والاجتماعية ـحتى لو كانت لصالح الشرائح الأقل نصيبًاـ بنحو لا يبقى

(1) Ibid, p.266.

معه للأجيال القادمة إلّا نصيب غير عادل؛ إذ من المحتمل أن يكون أفراد الوضعية الأصيلة ممن ينتمون لتلك الأجيال اللاحقة[1].

كما إنّ الأصل الأوّل للعدالة عند راولز الذي يفرق فيه بين الحريات الأساسية وغير الأساسية، يميّز قراءته لليبرالية عن القراءة التقليدية لها، فإن أصل التمايز بدوره يجعل تصوره مختلفًا من نواح أخرى عن منحى الليبرالية الكلاسيكية وتيار الحرية المعاصر.

يعتقد الليبراليون عادة بما يطلق عليه راولز اسم النظام الطبيعي الحر، وذلك في ما يتعلق بتوزيع الثروة والممتلكات وحالات اللامساواة التي تظهر في هذا المجال في نظام السوق الاقتصادية الحرة (The system of natural liberty). يحصل الأفراد على ثروات ومداخيل متفاوتة وغير متساوية في هذا النظام الطبيعي القائم على مقتضيات السوق التنافسية الحرة، وذلك من خلال استخدام مواهبهم وقدراتهم الطبيعية، وعن طريق وانتهازهم للفرص المختلفة، فما يحصلون عليه إنما يرجع إلى استحقاقهم ولياقاتهم (Desert). ولا شكّ في أنّ نقاط انطلاق جميع الأفراد ليست متساوية وواحدة، فللأفراد مكانات اجتماعية وعائلية متفاوتة، وهذا ما يعود بدوره إلى توزيع الإمكانيات في مراحل سابقة. على كل حال، النقطة المهمة في هذا النظام الطبيعي هي تسويغ كل ما يكسبه الفرد بفضل مواهبه وطاقاته الطبيعية، واعتباره كسبًا عادلا[2].

يقف راولز بوجه هذا المنحى الشامل، ويعتقد أن تباين الأفراد في قدراتهم ومواهبهم الطبيعية ومواقعهم العائلية والاجتماعية التي أحرزوها بسبب حسن حظهم وطالعهم، لا يبرّر التوزيع غير المتساوي للثروات والإمكانات، ولا يسوّغ اعتبار هذه اللامساواة أمرًا منصفًا وعادلًا. كما

(1) Ibid, p.256.
(2) Ibid, p.62.

يرى أن عقلنا السليم وحسّنا الأخلاقي لا يعتبران هذا النظام التوزيعي نظامًا أخلاقيًّا وعادلًا، والسرّ في ذلك هو أن حسّنا الأخلاقي يحكم بأنّ المواهب والقدرات الطبيعية وكذلك الموقع والمنزلة الأولية في المجتمع لا يرجعان إلى استحقاق الفرد وجدارته. ويمكن القول إن نصيب كل فرد من هذه المواهب الطبيعية لم يُمنح له طبقًا لاستحقاقه السابق. ومن زاوية أخلاقية يمكن الادعاء بأن ذلك الفرد ليس له أي دور اختياري في هذه المواهب والامتيازات الطبيعية، وطاقاته وموقعه الاجتماعي الأولي لم يوزّع بناءً على نظام أخلاقي يستند إلى إرادته ومساعيه وجهوده، حتى يكون مستحقًا لنتائج هذه المواهب الطبيعية وثمارها، ويمكن بالتالي القول إنّ التوزيع غير المتساوي للثمار والإمكانات الاقتصادية في المجتمع جاء على نحو عادل وأخلاقي[1].

من المهم جدًّا فهم العلاقة بين الأصل الأوّل والأصل الثاني للعدالة. يشدّد راولز على تقدم الأصل الأوّل على الأصل الثاني، ويخصّص المقطع 39 من كتابه «نظرية العدالة»، والذي يبدأ من الصفحة 214، لدراسة معنى هذا التقدّم.

يقول راولز في موضع من كتابه حول معنى تقدم الأصل الأوّل للعدالة على الأصل الثاني:

«ما أقصده بتقدم الحرية هو أولوية مبدأ الحرية على الأصل الثاني للعدالة، إذن يجب تلبية متطلبات مبدإ الحرية أوّلًا، وطالما لم تتوفر متطلبات هذا المبدإ، فإن باقي أصول العدالة لن تؤدي أدوارهـا.... معنى تقدم الحرية وأولويتها هو أنّ الحرية لا يمكن تقييدها إلّا بسبب الحرية»[2].

يشير راولز في هذا العبارات إلى فكرتين مهمتين: الفكرة الأولى هي

(1) Ibid, p.89, 274.
(2) Ibid, p.214.

أنّ البنية الاجتماعية يجب أن تنتظم أوّلًا لحفظ وتأمين الحريات الأساسية وتأمينها. وبعبارة أوضح: يجب أوّلًا ظهور المؤسسات الاجتماعية التي تعمل على خدمة الحريات الأساسية وحمايتها، ثمّ يأتي الدور بعد ذلك للمؤسسات الاجتماعية المسؤولة عن توزيع الخيرات الأولية وتنظيمها. وقوله إنّه ما لم يُشبَع الأصل الأوّل (أصل أو مبدأ الحرية)، فإنّه لن يصل الدور للأصول الأخرى، يشير إلى هذه الفكرة.

الفكرة الثانية والتي تشكّل روح قضية تقدم أصل الحريات الأساسية المتساوية والتي أشير لها في العبارات أعـلاه، تمثل نقطة شـدّد عليها الليبراليون الكلاسيكيون، وهي تقبّل الحرية باعتبارها أرقى القيم والفضائل الاجتماعية[1]، فلا يمكن تقييد الحريات الأساسية بذريعة أيّ قيم أو فضائل فردية أو اجتماعية. وصيانة الحريات الأساسية للأفراد الآخرين وحمايتها هي الرخصة الوحيدة لتقييد الحرية الفردية. بعبارة أخرى: طالما لم يتعدّ الفرد ولم يتطاول على حريات الأفراد الآخرين، فإنّ له أن يتمتع بالحرية الفردية.

يقول راولز:

«الحريات المتنوّعة يمكن أن تتقيد أو تتسع بحسب كيفية تأثير بعضها في بعضها الآخر، فالحرية الأساسية الواقعة تحت مظلّة الأصل الأوّل لا يمكن أن تتقيد وتتقلص إلّا بسبب الحرية نفسها، بمعنى أنّه لا يمكن تقييد الحرية إلّا من أجل الاطمئنان إلى أن هذا النوع من الحرية أو أي نوع آخر من الحريات الأساسية قد تمت صيانته بصورة صحيحة، وتم تنظيم منظومة من الحريات على أحسن وجه»[2].

يدافع الليبراليون عمومًا عن الصفة المطلقة لقيمة الحرية وأفضليتها

(1) كما سبق أن أشرنا فإنّ الفارق بين راولز وأسلافه الليبراليين هو أنهم يرون هذا التفوق القيمي لكل أنحاء الحرية وأبعادها، بينما يقصره راولز على الحريات الأساسية.

(2) John Rawls, A Theory of Justice, p.179.

على كل القيم الاجتماعية، وهم في الوقت نفسه يجارون تمام المجاراة تقييد الحرية الفردية تقييدًا معقولًا. بعبارة أخرى: إنّهم لا يدافعون عن الحرية المطلقة المنفلتة؛ بل يميّزون بين الحرية المطلقة التي لا حدود لها وبين كون الحرية قيمة مطلقة. يصرّح راولز بأنّ الحريات الأساسية الفردية يجب أن تتقيّد بالنظام العام والأمن الاجتماعي، فإنّ تشكيل المجتمع السياسي والدولة وقوننة الشؤون الاجتماعية يفرض بنحو طبيعي بعض القيود على أفراد المجتمع. يعتبر راولز تبعًا -لليبراليين الكلاسيكيين- أنّ الحريات الأساسية لا تتقيّد بأمور من قبيل الأخلاق والدين، كما لا يمكن تقليص حريات الناس الأساسية في بعض الحالات بذرائع من قبيل رفع مستوى الرفاه والرخاء الاقتصادي، أو تجاهل بعض الحريات الأساسية من أجل مراعاة القيم الدينية وصيانة تعاليم الدين[1].

حصيلة هذا التصور لمبدإ الحرية هي التشديد على حياد الحكومة والدولة في الشؤون الأخلاقية والدينية؛ يقول: «لا يحق للدولة -مهما كانت- أن تتدخل في القضايا الأخلاقية والدينية سواء أكان ذلك بإرادتها أو بإرادة الأكثرية، فواجب الدولة يقتصر على تأمين ظروف الحريات الأخلاقية والدينية المتساوية»[2].

الخلاصة هي أنّ الأصل الأوّل من أصول العدالة يستدعي انطباق قوانين معيّنة -تُقرّر الحريات الأساسية- على كل أفراد المجتمع بشكل متساوٍ، بحيث تضمن هذه القوانين تمتع كل أفراد المجتمع بأكبر قدر من الحريات الأساسية بشكل متساوٍ ومتكافئ، والسبب الوحيد الذي يسوّغ تحديد هذه الحريات وتضيقها وتمتّع الأفراد بدرجة أقل منها، هو ظرف يستدعي سلب حرية أساسية أخرى أو حريات الآخرين الأساسية[3].

---

(1) Ibid, p.186.
(2) Ibid, p.187.
(3) Ibid, p.56.

6- البرهنة على أصول العدالة

كما ذكرنا في الجزء الأوّل من الكتاب، فإن جانبًا من الجهد العلمي لأي منظّر للعدالة يجب أن ينصب على قضية التسويغ أو التبرير (Justification)، بمعنى أنّه يجب أن يُظهر أصول نظريته في العدالة ومضمونها بشكل برهاني بحيث يجعلها مسوّغة ومقبولة. يعتقد راولز أن قضية تسويغ أصول العدالة لها مقتضاها الخاص. والشكل المثالي لتسويغ نظرية في العدالة لا يحصل أبدًا في إطار إقامة براهين وأدلة مُقنعة؛ بل إذا ثبت أنّ النتائج الحاصلة عن تلك النظرية وأصولها المقترحة تنسجم وتتناسب تمامًا مع ملاحظاتنا وتقييماتنا الجزئية والمصداقية والشهودية حول قضية العدالة، كانت تلك النظرية مسوّغة ومبرهنًا عليها بأفضل شكل ممكن، فإنّ اعتبار نظرية من نظريات العدالة وحقانيتها، تصل ذروتها عندما تنبثق أصولها عن اتفاق وإجماع (Consensus)[1]. وعلى أساس هذه الفكرة يقيم راولز نظريته في العدالة حول محور تعاقدي بعيدًا عن البراهين والأدلة النظرية والعقلانية.

يدّعي راولز أنّ الوضعية الأصيلة توفر ظروفًا لتحقيق أكمل شكل من أشكال التسويغ لأي نظرية في العدالة، فالأفراد في تلك الوضعية يصلون إلى إجماع واتفاق عام بشأن الأصلين الذين يطرحهما للعدالة، هذا فضلًا عن أن مضمون هذين الأصلين يتناسب تناسبًا كاملًا مع تقييماتنا وأحكامنا الجزئية والشهودية حول العدالة، وهكذا نحكم هلى هذين الأصلين بالنجاح في اختبارنا الأخلاقي، وذلك في إطار عملية يسمّيها راولز «التوازن التأمّلي» (reflective equilibrium).

يلوح من عبارات راولز في مواضع مختلفة من كتابه «نظرية العدالة» أنّه يعتبر الانسجام بين هذه الأصول وبين عملية التوازن التأملي شاهدًا

---

(1) Ibid, p.508.

وداعمًا آخر لصحة أصوله في العدالة واعتبارها، وذلك مضافًا إلى العقد الاجتماعي والاتفاق والإجماع الحاصل في الوضع الأصيل. وهو يذهب إلى أن نظريته وأصوله في العدالة تعبّر عن شعورنا وحسّنا تجاه العدالة وتصورنا لها، وتبيّن سعتنا الأخلاقية؛ وعليه، فإن أحكامنا الأخلاقية الكلية وكذلك الأصول التي يحكم بها ويقتضيها حسّنا الباحث عن العدالة، يجب أن تكون متناغمة مع أحكامنا الأخلاقية الجزئية والمصداقية[1].

جميعنا نصدر أحكامًا أخلاقية حول الكثير من الحالات الجزئية بسبب تمتعنا بحسّ أخلاقي، وهكذا نعتبر بعض الأمور عادلة ونعتبر أمورًا أخرى غير عادلة. يؤكد راولز على أنّ القواعد والأصول الكلية للعدالة تثبت عندما تكون تلك الأصول متلائمة ومنسجمة مع الأحكام والتقييمات الجزئية، وليس من السهل إدراك هذا الانسجام أو التناسب، الذي يظهر من خلال عملية أو تقنية يسمّيها «التوازن التأمّلي».

يبدو من تعابير راولز أنّ هذه التقنية يستخدمها الأفراد في الوضعية الأصيلة للتوصل إلى أصول العدالة وفحصها وتقييمها. هذان الأصلان يعبّران عن حسّنا وشعورنا التائق للعدالة في الوضعية الأصيلة، وهذا التوازن في تلك الوضعية يشجّع الأفراد على تقبّل هذين الأصلين العامّين باعتبارهما الركيزة الأخلاقية لكل المؤسسات الرئيسة في المجتمع[2].

يوجد الكثير من النقاط الغامضة حول التوازن التأملي وكيفية الاستناد إليه في الاستدلال على أصول العدالة، وآثار راولز ليست صريحة وواضحة في هذا الخصوص بالقدر الكافي، وهذا ما سوف نتناوله عند نقد أفكاره. ولكن ينبغي عدم الغفلة عن أنّ البرهان الرئيس الذي يسوقه راولز لدعم هذين الأصلين هو الإجماع والعقد في الوضعية الأصيلة؛ لذلك ركّز نقاد راولز جلّ اهتمامهم على هذا البرهان التعاقدي، وقلّما أخذوا قضية التوازن التأمّلي

(1) Ibid, p.41.
(2) Ibid, p.42.

مأخذ الجد، حتى إنّ راولز نفسه يخصص حجمًا كبيرًا من كتاباته لشرح هذه الوضعية وإيضاحها، والأسباب التي تجعل الأفراد في الوضعية الأصيلة يجمعون على هذين الأصلين. وعلى كل حال، فإنّ الركيزة الأساسية في استدلاله على أصول العدالة هي ركيزة توافقية تعاقدية يدّعي أنها توفرت في أوضاع منصفة تمامًا وفي ظروف مثالية لإدراك أصول العدالة.

يقول راولز: «الرأي النهائي هو أننا نريد القول إن أصول العدالة مسوّغة؛ لأنها متفق عليها في وضعية أصيلة وأولية (Initial Situation) تنطوي على ظروف متساوية»[1].

يرى راولز في هذا البرهان أن دعامة هذين الأصلين هي العقد الاجتماعي والاتفاق الحاصل في الوضعية الأصيلة، ويشدّد على أن أيّ فرد يضع نفسه في هذه الوضعية ويدرك ويصدّق الأصول والظروف السائدة على تلك الوضعية، سوف يلتحق بهذا العقد وينضمّ إليه دون شك؛ لأنّه يعتقد أنّ هذين الأصلين هما حصيلة انتخاب عقلاني في وضعية منصفة.

الأفراد في الوضعية الأصيلة أشخاص عقلاء ينشدون صياغة حياة عقلانية مطلوبة وإيجابية وعادلة، إنّهم يريدون العمل على اختيار أصول لا يندمون أبدًا لانتخابها، وذلك عن طريق مراعاة أصول عقلانية منتخبة؛ وبما أنّهم عقلاء ويترصّدون مصالحهم ويهتمون لها، فإنهم لا يتفقون أبدًا على شيء لا يستطيعون بعد ذلك تحمّل نتائجه واستحقاقاته خارج الوضعية الأصيلة. يدعي راولز أن أصليَ الحريات الأساسية والتمايز هما الخيار العقلاني الوحيد لتلك الوضعية، والمنافسون الآخرون لا يتمتعون بخصوصيات الانتخاب العقلاني. والآن يجب النظر: لماذا ليس أمام الأفراد في الوضعية الأصيلة من سبيل سوى الاتفاق على هذين المبدئين؟

---

(1) Ibid, p.19.

اللوحة التي يرسمها راولز للأفراد الموجودين في الوضعية الأصيلة، وخصوصًا تلفحهم بستار الغفلة من شأنه أن يجعل قراراتهم وانتخابهم بخصوص ركائز النظام الاجتماعي «انتخابًا في وضعية غير موثوقة» (choice under uncertainty). ولكن ماذا سيكون المنحى الرئيسي لهؤلاء الأفراد، وكيف سيحددون استراتيجيتهم في انتخابهم العقلاني للأصول الأخلاقية ولركائز التعاون الاجتماعي وتوزيع المصادر والإمكانيات والواجبات في هذه الأوضاع غير الموثوقة؛ إذ لا يعلم الأفراد في أي مجتمع يعيشون وما الطبقة الاجتماعية التي ينتمون إليها، وما هو زمانهم وجيلهم، وما هي ميولهم وأغراضهم وطموحاتهم، وما هي درجات مواهبهم وقدراتهم الطبيعية.

يذهب راولز إلى أنّ الأفراد العقلاء في الوضعية الأصيلة يختارون من بين المناحي المتنافسة استراتيجية «الحد الأدنى الضروري» (maxi-min rule)، التي تهدف إلى حماية أسوأ الظروف التي قد يتعرض لها الفرد في المجتمع. إنهم بهذا المنحى المحافظ يأخذون بالاعتبار احتمال أنهم قد يكونون في وضع سيّء بعد إزاحة ستار الغفلة وبعد الدخول في العالم الواقعي، وقد تكون قواهم وقدراتهم البدنية ومكانتهم الاجتماعية ومستواهم العلمي في مستوى يجعلهم من الضعفاء ومن الطبقات والشرائح الأقل تمتعًا ونصيبًا (Worse off). من هنا، فإنّ الأنانية المعقولة تحتّم عليهم أن يجعلوا ركيزة البنية الأساسية للمجتمع أصولًا ترتفع بنصيبهم حتى في أسوإ الأوضاع إلى أعلى المستويات وتمنحهم مزيدًا من الخيرات الأولية قدر المستطاع. يؤكد راولز على أنّ الأصلين الذين يقترحهما للعدالة ينطبقان تمامًا على هذه الاستراتيجية والمنحى المتشائم وغير المألوف إلى حد ما؛ لذلك سوف يتفقون حتمًا في تلك الوضعية على هذين الأصلين ويختارونهما[1].

(1) Ibid, p.132.

لا يدّعي راولز أن استراتيجية «الحد الأدنى الضروري» دليل كليّ مناسب لأي انتخاب في الظروف غير الموثوقة، إنما وجود بعض الجوانب والخلفيات يجعل هذا المنحى جيدًا ومحبّذًا، إنّه يؤكد على أنّ هذه الجوانب موجودة بوفرة وكثرة في الوضعية الأصيلة، كما يشير إلى ما لا يقل عن ثلاثة جوانب تعضد في نهاية المطاف فكرة أنّ هذين الأصلين للعدالة المنسجمين مع هذه الاستراتجية المتشائمة المستقبلية، يضمنان الحد الأدنى من الخيرات الأولية للفرد في أسوإ الظروف الممكنة، بينما لا يوجد أفق مشرق عند اعتماد المناحي والاستراتيجيات المنافسة الأخرى لضمان ما هو أكثر من هذا المقدار؛ بل إن اعتماد تلك المناحي قد يفضي إلى فقدان هذا الحد الأدنى[1].

خلافًا لاستراتيجية الـ Maximin القائمة على النظرة المتشائمة للمستقبل، يقوم المنافس الذي يسميه راولز «الحد الأقصى الممكن» (maximax rule) على أساس نظرة متفائلة تمامًا للمستقبل، فبناء على منحى الـMaximax يتصور الأفراد في الوضعية الأصيلة أن لهم في العالم الواقعي ظروفًا جيدة ممتازة؛ لذلك يسعون إلى صياغة أصول للتعاون الاجتماعي تقرر لهم نصيبًا أكبر من الخيرات الأولية. يعتقد راولز أنّ الأفراد في الوضعية الأصيلة لا يتجهون إلى هذا المنحى؛ لأن فيه درجة عالية من الخطر والمجازفة. فإذا لم يكن للفرد ظروف ملائمة وجيدة في الواقع الاجتماعي، فإنّ هذه الاستراتيجية لم تتأهّب أبدًا لمثل هذه الوضعية ولم تتخذ لها عدّتها؛ وبالتالي، فإنّها ستحرم نفسها من الحد الأدنى المضمون الذي يوفّر «الحد الأدنى الضروري». مهما يكن، يعتقد راولز أنّ الأفراد في تلك الوضعية وبحكم كونهم عقلاء ويريدون صياغة أطروحة عقلانية لحياتهم، لا يقامرون أبدًا، وبما أنّ أصول العدالة التي يطرحها منسجمة مع هذه الاستراتيجية؛ لذلك سوف تحظى بإجماعهم واتفاقهم عليها.

---

(1) Ibid, p.135_136.

الاستدلال على أصول العدالة بطريقة تعاقدية يواجه تحديًا كبيرًا لم يغفل عنه راولز، فعلى افتراض قبول الادعاء بأنّ الأفراد في الوضعية الأصيلة يجمعون ويتفقون على مضمون هذين الأصلين، فكيف يجعلنا هذا ملزمين بمضمون ذلك العقد الاجتماعي ونحن نعيش في الوضعية الواقعية العادية ولسنا في تلك الوضعية الأصيلة المفترضة؟ من الواضح أن اتفاق الأفراد الساكنين في تلك الوضعية وعقدهم غير ملزم إلّا لهم باعتبارهم المتعاقدين والمتفقين على ذلك الشيء. وهكذا، فإننا لو صرفنا النظر عن كل الإشكالات المحتملة على نظرية راولز ووافقنا وسلّمنا بأن أفراد تلك الوضعية يصلون بالإجماع إلى مثل هذا الاتفاق، فإنّ هذا لا يلزمنا بأيّ شيء ولا يدل بحال من الأحوال على أننا كأفراد واقعيين يجب أن نقيم البنية الأساسية لمجتمعنا على أساس هذين الأصلين.

ويقول راولز في مقام الجواب أنه على الرغم من أنّ الوضعية الأصيلة حالة افتراضية، إلّا أن مجال الدخول إليها، بمعنى تصديق الأفق (Perspective) والأسباب التي تدفع الأفراد في تلك الوضعية إلى اختيار هذه الأصول، مفتوح ومتوفر لكل الأفراد الواقعيين في كل العصور، وإذا سلمنا بأنّ الظروف التي تسود تلك الوضعية هي ظروف منصفة، وأخذنا بالاعتبار المباني والأصول التي تدفعهم (الأفراد في الوضعية الأصيلة) إلى مثل هذا الانتخاب، فسوف نشهد جميعنا بصحة مثل هذا الاتفاق واعتباره. إننا إما على علم مسبق بإنصاف هذه الظروف والمباني الفلسفية ومقبوليتها، أو نعترف بصحتها بعد التدقيق والتأمل[1].

(1) يشير راولز إلى هذه الإجابة بعبارات مختلفة في مواضع شتى من كتابه. للمثال انظر:
Ibid, p.17, 19, 120, 514.

7 ـ تقييم نظرية العدالة عند راولز

يمكن القول إن نظرية العدالة عند راولـز بمضمونها ورصيدها من البراهين والأدلـة أضعف من أن تظهر بمظهر النظرية الأخلاقية الشاملة لتكون أساسًا لنظام اجتماعي عادل بكل أبعاده؛ فهي لا تقدم إجابة نهائية ومقنعة للسؤال الأساسي عن معنى العدالة وأصولها ومعاييرها. وسنحاول هنا باختصار الإشارة إلى أهم نقاط الضعف في هذه النظرية. ونظرًا إلى أنّ الفصل السادس من الكتاب مخصص لدراسة آراء المفكرين الاجتماعيين، ولدى بعضهم إشكالات محددة على راولز؛ لذلك لن نشير هنا إلى آرائهم النقدية لنظرية العدالة عند راولز؛ بل نتركها لذلك الفصل.

يمكن نقد الرؤية المطروحة في هـذه النظرية من جهات وأبعاد شتى ابتداءً من اختيار المنهج التعاقدي، مـرورًا بمضمون هذه الأصول، وانتهاءً بالظروف التي تسود الوضعية الأصيلة والتي تبرر اختيار أفراد تلك الوضعية لهذه الأصول. على امتداد هذا الخط ثمة نقاط كثيرة مثيرة للنقاش والإشكال سنشير إلى أهمّها على وجه الإيجاز:

أ ـ يقترح راولز منهجًا معينًا لإدراكِ مضمون العدالة يقوم على تصور الوضعية الأصيلة، والاستناد على هذا المنهج التعاقدي يتوقف على إثبات أمرين، **أوّلًا**: ضعف وعدم كفاءة السبل والمناهج المنافسة الأخرى التي يمكن تصورها للبحث في العدالة، من قبيل المناهج العقلية والشهودية ونزعة الكمال؛ **وثانيًا**: إثبات أنّ المنهج التعاقدي المقترح يمثل أنسب الظروف والقرارات وأكثرها إنصافًا حول أصول العدالة. ويمكن القول إن آراء راولز لإثبات هذين الأمرين قاصرة وغير مقنعة على الإطلاق، ويمكن الإشارة إلى مواجهته للشهودية ونزعة الكمال على سبيل المثال؛ إذ نجد أنّه لا يستعين بأيّ أدلة أو تحليلات نقدية لدحض هذين المنحيين الفكريين في مضمار مضمون العدالة، ولا يعمد إلى تحليل مرتكزاتهما وبراهينهما، إنما

يصرّ على قبليته التعميمية لاستبعاد هذين المنحيين. وقد أشرنا في الجزء الأوّل من الكتاب إلى التعميمية في أبحاث العدالة،حيث إنه بناءً على النزعة التعميمية التي يدافع عنها راولز دفاعًا جديًّا تقوم العدالة الاجتماعية على أصل أو أصلين عامين كليين، وتُفحص عدالة العلاقات والمؤسسات والبنى في كل شؤون ومجالات الحياة الاجتماعية بمعيار هذا الأصل أو الأصلين العامين، فالنزعة النفعية مثلًا تعتبر مبدأ المنفعة المعيار والمؤشر لتقييم صحة التدابير والعلاقات والمؤسسات الاجتماعية، ويطرح راولز أصليه في العدالة على أنهما المعيار النهائي للحكم على عدالة البنى الاجتماعية.

يعتمد راولز على التعميمية لاستبعاد الشهودية ونزعة الكمال، والسبب فقط هو أن هذين المنحيين لا يستطيعان طرح أصول عامة وكلية حول العدالة الاجتماعية، مع أنّه يعترف في الوقت نفسه بعدم سهولة دحض أدلة هذين المنحيين الأخلاقيين[1]. إنّه لا يذكر دليلًا يثبت التعميمية؛ بل يقبلها كأصل موضوعي، والحال أنّ هذه الفكرة موضع مناقشة وإشكال، وهذا ما سوف نتطرق له في الفصل الأخير من الكتاب عند دراسة آراء مايكل والزر؛ إذ رفض التعميمية من أبرز النقاط التي يؤكد عليها والزر في مضمار العدالة الاجتماعية.

أما بالنسبة إلى اعتقاد راولز بأنّ الظروف التي تسود الوضعية الأصيلة هي أفضل الظروف وأكثرها إنصافًا لاتخاذ القرارات وإصدار الأحكام حول أصول العدالة، فإننا لا نجد أن آراءه وافية لإثبات ذلك، علمًا أنّه يثبت شأنًا خاصًّا لهذه الفكرة؛ إذ يربط قيمتها بالاتفاق الحاصل في الوضعية الأصيلة وبحقانيّته، ويرى أن إنصاف الظروف في هذه الوضعية يضمن صحة العقد وقيمة الاتفاق الناتج عن تلك الوضعية، وإنصاف الظروف يفضي إلى إنصاف الانتخاب المتمخّض عنها. والحال أنّه يخلط بين تساوي الأفراد

(1) Ibid, p.286.

في الوضعية الأصيلة من حيث العلم والمعرفة وبين إنصاف تلك الوضعية وملاءمتها لاختيار أصول العدالة وتشخيصها.

الواقع أنّ الأفراد في تلك الوضعية الافتراضية وبسبب احتجابهم بستار الغفلة يعيشون وضعًا متساويًا ومتشابهًا تمامًا، وليس لأيّ منهم معرفة أكبر من غيره بالواقعيات الخارجية والوضع الداخلي لنفسه، بيد أن هذا لا يثبت إطلاقًا أن مثل هذا الافتراض وأن وضع مثل هؤلاء الأفراد أفضل وأنسب لتشخيص محتوى العدالة والحكم على المعايير والأصول الأخلاقية اللازمة لتنظيم نظام اجتماعي منشود وتشييده. ما الدليل على أنّ الأفراد الغافلين عن الكثير من الحقائق الفلسفية والأخلاقية والدينية، والكثير من الحقائق المتعلقة بطبيعة الإنسان وسعادته، وكذلك بالواقعيات ذات الصلة بحياتهم الفردية، هم مؤهلون أساسًا لتشخيص محتوى العدالة؟ ناهيك عن أن تكون مثل هذه الوضعية هي أنسب الطرق لتعيين أصول العدالة وأكثرها إنصافًا! ادعاء راولز أشبه ما يكون بأن نعتبر أفضل الحكّام وأصحاب القرار حول القضايا الاقتصادية والسياسية المهمة جماعةً يتصفون بوضع متساوٍ بسبب جهلهم المحض بالأمور الاقتصادية والسياسية وعدم كونهم من ذوي المصالح في هذه الأمور، ولأنّهم لا يعلمون ما هي القرارات والتدابير التي تنتهي لصالحهم أو بضررهم الشخصي، فهم يعيشون إذن أوضاعًا منصفة، والحال أنّه من الواضح أن مثل هؤلاء الأفراد، وعلى الرغم من أن لهم وضعًا متساويًا وعدم وجود مصالح ومنافع خاصة لهم، ليسوا مؤهلين أساسًا لاتخاذ قرارات في هذه الشؤون.

ب ـ النقطة الأخرى التي تُشار على نظرية راولز هي الفكرة التي يصرّ عليها توماس ناغل. فمن وجهة نظر ساغل أننا إذا وافقنا بأنّ الأفراد في الوضعية الأصيلة يتفقون ويجمعون على أصول، وتوجد أدلة ترشدهم إلى هذا الاتفاق والاختيار، فينبغي القول إن قدرة التسويغ في هذه الأدلة محدودة، وليس بوسع هذه الأدلة، وفي ظروف خاصة ـستار الغفلةـ

أن تحجب الأفراد عن كثير من الحقائق والواقع، وفي حالة خوف من المستقبل وجهل بالأوضاع العينية، ليس بوسعها تسويغ إلّا الاتفاق على أصول محصورة في تلك الأوضاع الخاصة، لكنها لا تستطيع أبدًا تسويغ صحة تلك الأصول واعتبارها في الأوضاع العادية. فإن القبول بمجموعة من الأصول على المستوى العملي وفي الظروف الواقعية إنما يحتاج إلى أدلة واتفاقات جديدة تتلاءم مع تلك الظروف الحقيقية والعينية. وفي ما يتعلّق بكل الاتفاقات والعقود المسبقة، فمن المناسب أن يقال إن «الاتفاق على شيء في فترة معينة بأنّه عادل لا يبرّر إطلاقًا كون ذلك الشيء عادلًا». أي إن مجرد العقد والاتفاق لا يمثل تسويغًا نهائيًا، خصوصًا إذا كانت بعض العوامل والمعارف المؤثرة في ذلك الاتفاق غائبة عنه لحظة حصوله[1].

ويسجّل رونالد دوركين هذا الإشكال نفسه من زاوية أخرى وبتقرير مختلف؛ إذ إنّه يعتقد أنّ الاتفاق والعقد لا يدل بحد ذاته على الإنصاف والعدالة. فإذا بعتُ لوحةً من لوحاتي يوم الجمعة بمئة دولار، وكنت مغبونًا لجهلي بثمنها الحقيقي، وعلمتُ يوم الثلاثاء أن ثمنها أكثر من هذا بكثير، فإن مجرد الاتفاق والعقد الحاصل يوم الجمعة لا يضمن عدالة المعاملة. نعم، إذا أمكن إثبات أن أصول العدالة التي يطرحها راولز مفيدة لكل واحد من الأفراد في النطاق الواقعي لكان ذلك دليلًا جيدًا على قيمة هذه الأصول واعتبارها، بيد أن وضعيته الأصيلة عاجزة عن إثبات هذا الشيء؛ والسبب في هذا العجز هو أن ما يمكن تشخيصه في وضعية ستار الغفلة ليس أكثر من «المنفعة المقدمة» (antecedent interest)، بينما لا يمكن تشخيص المنفعة الواقعية. والأمر أشبه بما لو كان الأولى والأفضل والمقدم بالنسبة إلي بحكم الشواهد والقرائن أن أراهن على الحصان (أ)، بينما يفوز الحصان (ب) في السباق؛ إذن، كانت مصلحتي الحقيقية المراهنة على الحصان

(1) Thomas Nagel, «**Rawls on Justice**», in: Norman Daniels (ed.), **Reading Rawls**, p.5.

(ب)، ولكن حسب المعلومات التي توفرت لديّ في ذلك الحين لم تكن الشواهد تشير إلى فوز هذا الحصان.

وبناء عليه، فإننا حتى لو سلمنا بـأنّ الظروف التي يرسمها راولز للأفراد في الوضعية الأصيلة التي يحرمهم فيها من كثير من الحقائق والواقعيات، تجعل أصليَ العدالة عنده مقدّمين ومرجّحين على الأصول المنافسة الأخرى، فإنه لا يوجد دليل على فائدة هذه الأصول بعد دخولها إلى حيّز الواقع، لا ريب في أن جهل الأفراد في تلك الوضعية له تأثير كبير في تشخيص ما ينفعهم، ويجعل الإدراك الواقعي لأصول العدالة عملية عسيرة غير ممكنة. على حد قول راولز، الأفراد في تلك الوضعية الاستثنائية الخاصة يفضلون من خلال اختيارهم استراتيجية (الحد الأدنى الضروري) عدم المخاطرة وعدم المجازفة والعمل بطريقة محافظة، وقبول أصوله في العدالة، أما إذا كانوا واعين لوضعهم الواقعي فمن الطبيعي أن يختاروا -اختيارًا عقلانيًا- أصولًا أخرى، تضمن لهم بدل النزعة المحافظة مصالح ومنافع أكثر[1].

ج - يصرّ راولز على نقطة فحواها أن منهجه التعاقدي في البحث حول العدالة منهج وظيفي، بمعنى أنّه لا يقوم على تصور خاص للخير والسعادة أو على تعريف للحياة الصالحة المنشودة، وإنما الأفراد في تلك الوضعية المفترضة يتفقون على ما تكون مراعاته صحيحة وحقة وعادلة، دون أن تكون لهم قبليات أخلاقية وفلسفية محددة عن الخير والسعادة، فهم في غفلة عن تصوراتهم ومعتقداتهم الأخلاقية والفلسفة حول الخير والسعادة. إلى جانب هذا التأكيد يعلم راولز أنّ هؤلاء الأفراد قد تجمّعوا ليتخذوا قرارًا حول الأصول التي يراد لها أن تسود توزيع الخيرات

(1) Ronald Dworkin, «**The original position**», in: Norman Daniels (editor), **Reading Rawls**, p.19_21.

الاجتماعية؛ إذن، لا بدّ لهم بالضرورة من تصور مسبق عن الخيرات الاجتماعية للبشر. يطرح راولز مجموعة من الخيرات كقبليات يحملها هؤلاء الأفراد، ويسمّيها النظرية أو الرؤية المخفّفة للخير، وتتضمن هذه المجموعة أمورًا من قبيل الحريات الأساسية، والثروة، والدخل، والركائز الاجتماعية لاحترام الذات، ويدّعي راولز أنّ هذه الخيرات أمور يريد أي إنسان عاقل، وبغض النظر عن دينه وفلسفته ونظرياته الأخلاقية، التمتع بها بأكبر قدر ممكن؛ لأنّه يعتبر أنّ التوفر على هذه الأمور هو الشرط اللازم للتوفر على حياة عقلانية محبّذة. ولا شكّ في أنّ تعريف تلك الحياة العقلانية لا يحدِث فرقًا، وبعبارة أخرى: إنّ هذه الرؤية المخفّفة للخير الإنساني وتعريفه للخيرات الأولية لا يقومان على أي تصور فلسفي أو معرفي أو أخلاقي مسبق، وبالتالي فهما متناغمان تمامًا مع ستار الغفلة وعدم وعي الأفراد للآراء الدينية والفلسفية والأخلاقية.

الواقع أنّ الحيادية النظرية والفلسفية لم تراعَ في رسم مضمون الخيرات الأولية، ورؤية راولز المخفّفة للخير ليست فارغة أو محايدة بخصوص الفلسفات والرؤى الأخلاقية المتنوعة، إنما هي متلائمة بكل وضوح مع الفلسفة الليبرالية والنظرة السائدة إلى الإنسان والحياة الاجتماعية المنشودة في هذه الفلسفة. كما يصرح توماس ناغل، فإن النقطة المهمة هي أن أفراد البشر ليس لهم تصور وإدراك متساو ومتشابه عن الخيرات الأولية؛ لأن تحديد مستوى أهمية الأمور يعود إلى تفسير كل فرد للخير، وأطروحات الأفراد للحياة لا تتمتع كلها بمقدار متساوٍ من الأمور التي تسمّى خيرًا، إنما تكتسب بعض العوامل أهمية أكبر على أساس تصور كل فرد للخير؛ ومن هنا، تتناسب مجموعة الخيرات الأولية التي يعددها راولز مع رؤية أخلاقية وفلسفية معينة.

كيف يمكن الادعاء أنّه تتوفر في الوضعية الأصيلة ظروف منصفة

للحكم حول التوزيع العادل للخيرات الأولية، والحال أنّه بوضع الأفراد خلف ستار الغفلة عن تصوراتهم الفردية للخير، يفرض عليهم تصورًا خاصًا للخيرات الأولية متلائمًا مع نظريات فلسفية حول الخير الإنساني، فيكون الكل مجبرين على اختيار أطروحة حياتهم العقلانية في إطار محدود رسمته هذه الخيرات الأولية، وهكذا تكون نظرة راولز هذه إلى الخيرات الأولية متحيزة؛ بل إذا خرج الأفراد من خلف ستار الغفلة، فقد لا يعتبرون بعض تلك الأمور خيرًا، أو أنهم قد لا يعتبرونها من خيرات الدرجة الأولى في حياتهم على الأقل، وقد يعتبرون توزيع أمور أخرى (مثلًا رفع احتياجاتهم المادية والاقتصادية الأساسية) أرجح مما ذكره راولز (الحرية السياسية مثلًا أو حرية التعبير عن الرأي).

أيًا كان، إذا تصاحب المنحى التعاقدي مع تصور آخر للخيرات الأولية لأدّى إلى نتائج مختلفة ولاتفق الأفراد على أصول أخرى باعتبارها أصول العدالة، لكن راولز في نموذجه التعاقدي هذا جعل الخيرات الأولية متماشية مع التصور الليبرالي للخير[1].

د ـ في الوضعية الأصيلة، لا يقف الأفراد خلف ستار الغفلة والجهل بخصوص أمور من قبيل مواهبهم وقدراتهم الفردية ومكانتهم العائلية، ومنزلتهم الاجتماعية، ومطامحهم وأهدافهم الخاصة في الحياة وحسب، إنما يحرمون أيضًا من معرفة أمور نظير المعتقدات الدينية والأخلاقية التي ينتمون إليها، ويحرمون من تشكيل تصوراتهم ومعتقداتهم حول خير البشر وسعادتهم وفلسفة الحياة. رفض الغائية والتأكيد على الوظيفية والاعتقاد بأن الحق (Right) مقدم على الخير (Good) ومستقل عنه، كلها دفعت راولز إلى موقف يسدّ فيه السبيل أمام اطلاع الأفراد على الخير وغايات الوجود باستثناء تصور مخفف للخيرات الأولية (Thin Theory of Good)،

(1) Nagel, **Rawls on Justice**, p.9, 15.

ويضعهم في وضع يتخذون فيه القرارات حول مضمون العدالة الاجتماعية دون النظر إلى الحقائق والمعتقدات الدينية والفلسفية والأخلاقية والمعنوية حول الإنسان والمجتمع وسعادة البشر. هذا التجاهل لا ينحصر في المرحلة الأولى من المراحل الأربع لتكريس أصول العدالة في المجتمع (مرحلة اختيار أصول العدالة)، إنما لا يدع راولز مجالًا لطرح هذه الرؤى والتصورات في أيّ مرحلة من مراحل عملية تكوين البنى والمؤسسات الأصلية للمجتمع حول محور أصول العدالة. بتعبير آخر: تعدّ هذه المعتقدات والتصورات غائبة تمامًا عن المجال العام والأرضية الاجتماعية، وتستبعد إلى المجال الخاص والحياة الفردية للأشخاص. على أساس هذا المنحى، من حق الأفراد في حياتهم الفردية السير والعمل طبقًا لمعتقداتهم الأخلاقية والدينية والفلسفية، دون أن يتوقعوا أن يكون لهذه العوامل دور في صياغة العلاقات الاجتماعية.

ترد على هذه اللوحة الكلية إشكالات ومؤاخذات من وجوه عدّة، فمن الواضح أنها متحيّزة، فهي ترفض تدخل كل المدارس والفلسفات المنافسة لتفتح المجال أمام تدخّل فلسفة حياة وتصورات أخلاقية معينة (الليبرالية) في قضية خير البشر وسعادتهم. وكما ألمحنا في الفقرة السابقة فإن تصور راولز عن الخيرات الأولية متأثر بشكل واضح بالنظرة الليبرالية إلى خير البشر وسعادتهم، إنّه يختار بعض الأمور والعناصر باعتبارها خيرات أولية، ويرغم الأفراد في الوضعية الأصيلة على اختيار أصول العدالة في إطار تلك الخيرات التي لا تعدّ أهم المطالب والخيرات الاجتماعية إلّا من وجهة نظر إنسان ليبرالي. في المقدمة التي كتبها راولز عام 1990م لطبعة كتابه «نظرية العدالة» ذات الغلاف الورقي (Paper Back) يعترف بهذه النقطة النقدية، وهي أن لائحته للخيرات الأولية لا

تعبّر عن الحقائق والواقعيات الطبيعية للروح الإنسانية، إنما تتأثر بتصور خاص عن الأفراد وطبيعة الإنسان، وتبتني عليه[1].

يتبلور الإشكال الآخر من النقطة التي يذكرها ناغل؛ إذ يذهب ناغل إلى أنّه لو كان اجتناب طلب المنفعة ومنع النزاع بين الأفراد من أجل الوصول إلى مصالحهم الشخصية يبرر وجود الأفراد خلف ستار الغفلة، فإنّ هذا التبرير لا يؤدي إلى استبعاد تدخل بعض الرؤى والتصورات حول الخير والسعادة الإنسانية. بعبارة أخرى: فإنه ينبغي التمييز بين بعض المعلومات والمعارف الفردية عن المنزلة الاجتماعية والقدرات والمواهب الطبيعية للفرد، وبين أمور من قبيل الرؤية المعينة إلى الخير وفلسفة الحياة الصالحة. النوع الأوّل من المعلومات يفضي بالضرورة إلى نزاع على كسب المصالح؛ من هنا، قد يساعد وجود أفراد الوضعية الأصيلة خلف ستار الغفلة على تحقيق اتفاق على مضمون العدالة، ولكن لا دليل على أن ميول الأفراد نحو أصول معينة للعدالة ودعمهم لتلك الأصول نابع من انسجام تلك الأصول مع تصوراتهم للخير والسعادة الإنسانيين وطلب المنفعة والسعي وراء كسب المنافع الفردية، فإن الاعتقاد بأن سعادة البشرية رهن بتأمين احتياجاتها الأساسية، أو أن بعض الاحتياجات المعنوية والأخلاقية إن لم تكن أهم من الاحتياجات المادية، فهي في مستواها نفسه على الأقل، وبأنه يجب على نظام التوزيع والترتيبات الاجتماعية أو يوفر مجالاً لإشباعها، فهذا ليس بشاهد على أن مَن يعتقد بذلك كله طالب للمنفعة، فالمفترض أنّ الأفراد في تلك الوضعية لا علم لهم بموقعهم ومكانتهم في المجتمع، صحيح أنّ المعتقدات الأخلاقية والفلسفية للشخص تؤدي إلى ترجيح أصول معينة للعدالة، وأنّه سوف يفضّل أصولاً تتناسب مع إدراكه ومعتقداته حول فلسفة الحياة وخير البشرية وسعادتها، بيد أنّ النقطة المهمة

(1) John Rawls, A Theory of Justice, oxford university press, 1999, p.xiii.

هي أنّ هذه الأصول من وجهة نظره نافعة لكل الأفراد وليس له شخصيًّا؛ لأنها حسب رأيه تؤمّن خير البشرية وسعادتها[1].

ولا شكّ في أنّ راولز ضحّى بالكثير من الحقائق الأخلاقية والفلسفية المتعلقة بمعرفة مضمون العدالة من أجل توفير الظروف المنصفة والمتساوية في الوضعية الأصيلة، وذلك لكي تكون ظروف العقد الاجتماعي منصفة تمامًا حسب ظنه. ولا سبيل إلى إنكار أن وجود حقائق فلسفية حول طبيعة الإنسان وسعادته الحقيقية سوف يؤثر يقينًا في صياغة التصور الواقعي حول مضمون العدالة الاجتماعية؛ إذ إن أي تصور يتجاهل هذه المجموعة من الحقائق أو يغفل عنها في طرحه لأصول العدالة الاجتماعية، سيكون محكومًا بالبطلان والفشل. يهمّش راولز كل الحقائق الفلسفية والأخلاقية المحتملة ذات الصلة بالعدالة الاجتماعية، ليضع نفسه أمام خيارين: الخيار **الأوّل** هو تسليمه واعترافه بأن أصوله في العدالة وبسببُ تجاهلها لتلك الحقائق -مهما كانت- تعرض صورة هشة وغير موثوقة للعدالة الاجتماعية. والخيار **الثاني** هو أن يثبت عدم وجود حقائق حول خير البشرية وسعادتها، ولا فلسفات حياة، ولا ماهية لطبيعة الإنسان الحقيقية، وهذا الإنكار يعني قبول منهج الشك التام والنسبية المحضة في الأخلاق وعلم الإنسان وكل ما يتعلق بالعدالة الاجتماعية من المقولات الفلسفية والدينية، بمعنى أنّ هذه التصورات يجب أن لا تتدخل في عملية تعيين أصول العدالة الاجتماعية؛ لأن حقيقتها وصحتها سيكونان أمرين غير مؤكدين وغير معلومين.

وعلى الرغم من أن بعض المدافعين الجدد عن الليبرالية استعانوا بالنسبية والشك المعرفي في دفاعهم عن قيمة الحرية الفردية واعتبارها

---

(1) Nagel, Rawls on Justice, p.8.

حسب التفسير الليبرالي[1]، إلّا أن راولز يتحاشى هذا المنحى، فهو يصرّح بأن أصوله في العدالة، وخصوصًا الأصل الأهم منها والمتعلق بالحريات الأساسية، لا تعتمد على عنصر الشك[2]. وفي ضوء عدم وجود حل وسطي وبرزخي بين الخيارين السابقين، فسيكون راولز مضطرًا للاعتراف بأن نظرية العدالة بوصفها إنصافًا، إذا تنكرت للحقائق الفلسفية والأخلاقية المحتملة ذات الصلة بالبحث حول العدالة، فهذا يعني أنها ستعرض صورة ناقصة وهشّة لأصول العدالة.

هـ ـ الوضعية الأصيلة حالة افتراضية وليست حدثًا تاريخيًّا وقع فعلًا في زمن معيّن، وكما هو الحال بالنسبة إلى كل الأمور الافتراضية، فإنّ الشخص الذي يطرح هذا الافتراض هو الذي يختار وينتقي كل العناصر المكوّنة لفرضيته؛ وعليه، فإنّ المنهج التعاقدي المبتني على فرضية ظروف حصول العقد، لديه القابلية في حد ذاته لأن يُطرح ويصاغ بأشكال ونماذج متنوعة، فمضمون العقد وما يتمّ الاتفاق عليه تابع بصورة دقيقة لكيفية ترتيب الشخص المفترض للعناصر الأصلية المؤثرة في اتخاذ القرار داخل وضعيته الافتراضية، مضافًا إلى تأثير الأمور التي يبرّزها أو العناصر التي يلغيها ويستبعدها. على سبيل المثال، راولز يجعل ـ في نموذجه الافتراضي ـ أفراد الوضعية الأصيلة في غفلة دامغة عن أحوالهم ومعتقداتهم الشخصية، ويؤكد أنهم يتوفرون أخلاقيًّا على صفات معينة من قبيل عدم الحسد، والأنانية المهذّبة، والالتزام العقلاني.

يؤكد بعض نقاد راولز على أنّه ليس من العجيب أن تتفتّق الوضعية الأصيلة لراولز عن أصوله في العدالة، بحيث يتفق الأفراد على الأصلين

---

(1) كمثال يناقش آلن روزن أسلوب استعانة فريدريك هايك بالشك المعرفي وتوسّل آيزيا برلين بالنسبية من أجل تسويغ أهم القيم الليبرالية أي الاستقلال والحرية الفردية.
(see: Allen Rosen, **kant's Theory of Justice**, p.212_216).

(2) John Rawls, **A Theory of Justice**, p.214.

الذين يطرحهما للعدالة؛ إذ إنّ العقلانية التي تسودهم هي عقلانية الليبراليين، فقد صاغ راولز الوضعية الأصيلة وكأنّ الليبراليين الغربيين المعاصرين يريدون إطلاق أصولٍ للعدالة انطلاقًا من محتوى هذه الوضعية الاجتماعية والأخلاقية، يقول لوكِس: «الدوافع والمعتقدات والعقلانية الحقيقية لأفراد راولز [في الوضعية الأصيلة] هي بكل وضوح الدوافع والعقلانية نفسها لدى بعض الليبراليين الفردانيين الحداثيين في الغرب»[1].

ولا شكّ في أن ذلك لا يعدّ عيبًا أو نقصًا من وجهة نظر بعض المنافحين عن الليبرالية مثل ويل كيمليكا؛ إذ يرى أن الإشكال الذي يسجّله بعض النقاد من أنّ الأفراد في الوضعية الأصيلة لا يختارون أصل التمايز (الأصل الثاني للعدالة عند راولز)، هو إشكال وارد وصحيح، لكن من حق راولز أن يصور الوضعية الأصيلة بحيث يكون أصل التمايز من نتائجها. تبدو هذه العملية نوعًا من الغشّ (Cheating)، لكنها مقبولة ومستساغة تمامًا شريطة تأييدها في عملية التوازن التأمّلي؛ إذ تمخضت الوضعية الأصيلة في نهاية المطاف عن نتيجة متناغمة ومنسجمة مع أحكامنا الأخلاقية وتصديقاتنا الشهودية بشأن قضية العدالة[2].

يطرح بعض المفكرين، نظير رونالد دوركين، تفسيرًا آخر لمراد راولز، ويبدو أنّه أقرب إلى الصواب[3]. وعلى أساس هذا التحليل، يظهر دور هذا التوازن في عملية تكوين الأصول الأخلاقية (أصول العدالة) وتكريسها، وليس كمعيار خارجي لتقييم هذه الأصول. فالرؤية القبلية لهذه التقنية قائمة على أننا قادرون على فحص العادل وغير العادل في نظام من الترتيبات السياسية_الاجتماعية. نعم، نحن نصدر أحكامنا في بعض الحالات بثقة

(1) Steven Lukes, **Essays in Social Theory**, p.189.

(2) Will Kymlica, **Contemporary Political Philosophy**, p.70.

(3) Dworkin, «**The Original Position**», in: Norman Daniels (ed.), **Reading Rawls**, p.2732_.

واطمئنان أكبر، ونقع في الشك والتردد في أحيان أخرى، وتقع على عاتق فيلسوف الأخلاق أو المنظّر في العلوم الاجتماعية مهمة توفير إطار عام وأصول كلية تحمي هذه الأحكام والتقييمات والشهود الجزئية. وبوسع هذه الأصول الكلية في بعض الحالات تصحيح أحكامنا وتقييماتنا وأن تكون دليلنا في الحالات غير الموثوقة وغير الواضحة. وفي نطاق علاقة متقابلة، تستطيع أحكامنا الجزئية العمل على تصحيح الأصول الكلية المقترحة وتعديلها عندما تكون أكيدة وموثوقة، وتحين لحظة التعادل والتوازن عندما نصل إلى نتيجة بشأن مضمون ذلك الإطار الأخلاقي والأصول الكلية، بحيث نعلم أن ذلك الأصل أو الأصول القيمية متلائمة ومنسجمة تمامًا مع أحكامنا الأخلاقية الجزئية وحسّنا العدالي. وعلى أساس هذا التحليل يكتسب أداء هذا التوازن معناه داخل الوضعية الأصيلة وفي عملية اختيار أصول العدالة، وليس خارجها، وكمعيار لتقييم صحة أو الانتخاب والاتفاق المنبثق عن الوضع الأصيل أو خطإه.

والواقع هو أن ما يستشف من كتابات راولز أنّ التوازن التأملي لا يمكنه أن يكون دليلًا مستقلًا على اعتبار الأصلين الذين يطرحهما للعدالة، فهو يعتمد في تسويغهما على تأكيد الطابع المنصف لظروف حصول الاتفاق، وتثبيت الإجماع الذي ينتهي إليه الأفراد في الوضعية الأصيلة بشأن محتوى هذين الأصلين. إنّه يحاول أن يثبت أنّ الظروف التي تسود تلك الوضعية توفر وضعًا منصفًا تمامًا لتشخيص أصول العدالة، وأنّ الأفراد في تلك الوضعية يتفقون بالضرورة على محتوى هذين الأصلين لأسباب معينة، ومناسبة ظروف هذا العقد الاجتماعي وإنصافه هو الضمانة الوحيدة لصحته واعتباره، دون الحاجة إلى أي معيار خارجي لإثبات اعتبار تلك الأصول.

و ـ الأصل الأوّل للعدالة عند راولز متطابق تمامًا مع الثقافة الليبرالية، والنقطة الوحيدة التي تميزه عن أسلافه الليبراليين هي تقسيمه للحريات

إلى حريات أساسية وحريات غير أساسية، وأن أصل العدالة الأوّل يشدد على ضرورة المساواة في الحريات الأساسية. يحذو راولز حذو المفكرين الليبراليين والتيار الغالب في هذا المضمار، فيعرّف الحرية الفردية بأنها الحرية السلبية (Negative Freedom) ومجرد التحرر من القيود والأصفاد الفيزيائية والقانونية، ويعتبر، على غرارهم، أنّ الحرية الفردية هي أعلى القيم الاجتماعية وأرقاها، هذه النقطة من أبحاث راولز حول تقدم أصل العدالة عنده على سائر بنود العدالة الاجتماعية، نقطة واضحة وجلية جدًّا، وسبق أن أشرنا إلى مراده من هذا التقدم.

إن محاكاة الفكر الليبرالي في ما يتعلق بمعنى الحرية ومرتبتها، من شأنها أن تجعل كل الإشكالات التي تمّ إيرادها على تفسير الليبراليين الخاص للحرية ساريةً وواردة على راولز أيضًا، وعلى سبيل المثال، فإنه ينبغي للمدافعين عن الحرية السلبية أن يجيبوا بوضوح عن الإشكالات الجمّة التي يطرحها النقاد وأنصار الحرية الإيجابية، بيد أنّ راولز لا يورّط نفسه في النقاشات الجادة حول الحرية الإيجابية والسلبية بأيّ شكل من الأشكال، والحال أنّ هذا الموضوع من أهم الأبحاث حول الحرية.

النقطة المهمة الأخرى ذات الصلة بالأصل الأوّل تتعلّق بضعف الدليل، ويثير هارت في مقالته الموجزة والمفيدة هذه النقطة بكل وضوح؛ إذ إن راولز عاجز عن إيضاح السبب الذي يدفع الأفراد في الوضع الأصيل لجعل الحريات الأساسية محورًا للأصل الأوّل، بحيث يتم ترجيحه على باقي قيم العدالة وأصولها، كما إنّه لا يستطيع أن يبيّن بصورة جيدة كيف تطبّق هذه الحريات الأساسية في أوضاع اجتماعية خاصة[1].

ومن النقاط الغامضة في نظرية راولز أنه كيف يمكن جعل حفظ

(1) Hart H. L. A., «**Rawls on Liberty and it's Priority**», in: in: Norman Daniels (editor), **Reading Rawls**, p.230_252.

الحريات الأساسية وتأمينها هدفًا أساسيًا لأفراد الوضعية الأصيلة، بحيث يتم ترجيحها على احتياجاتهم الاقتصادية والمعيشية، والحال أنهم لا يعرفون أي شيء عن ظروفهم الواقعية في المجتمع، وقد يحتمل كل فرد أنّه في أسوإ الأوضاع الاقتصادية، وهذا ما تؤيده تأكيدات راولز بأنّ الأفراد في تلك الوضعية غير الموثوقة يختارون استراتيجية متشائمة ومحافظة (Maximin)؟ وهل صحيح أن حرية التعبير عن الرأي وحرية الفكر أهم بالنسبة إلى الأفراد في تلك الوضعية المفترضة من الاطمئنان إلى تأمين الحد الأدنى من الاحتياجات الضرورية؟ ويتضاعف هذا الغموض والشك حينما ينسب راولز هذا الرجحان للجميع، ويعتقد أنّ الجميع سوف يجمعون على اختيار مبدإ الحرية وهو أول أصل من أصول العدالة؛ بل هو المتقدم على سائر الأصول. هنا تبرز تأثيرات التصورات الليبرالية وهيمنتها الخفية على نموذج راولز التعاقدي أكثر من المواطن الأخرى.

لا شكّ في أنّ احتمال التعارض والتزاحم وارد بين بنود أصول العدالة، وقد حاول راولز معالجة هذا التعارض المحتمل بتقديم الأصل الأول على الأصل الثاني، لكن في الوقت نفسه قد يوجد تزاحم وتعارض بين الحريات الأساسية نفسها، وراولز هنا لا يفكر في معالجة الأمر، ولا يقدم حلًّا لمشكلة التعارض هذه.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ ما ذكرناه ليس إلّا جانبًا من نقاط الضعف في نظرية العدالة عند راولز، وثمة نقاط وأبحاث أخرى لم نذكرها، بيد أن هذا المقدار يدل بصورة جيدة على وجود إشكالات ومؤاخذات جادة وأساسية على مشروع راولز. وعلى الرغم من جاذبية الجهد العلمي المطروح في نظرية راولز. إلّا أنّه لم يكن موفقًا في تحقيق أهدافه الرئيسية المرسومة. مجموعة الإشكالات الكثيرة التي وردت على نظرية العدالة عند راولز أفضت أخيرًا إلى إقلاعه عن الادعاء بأن أصوله في العدالة تمثل نظرية أخلاقية شاملة ومعيارًا عينيًا ومطلقًا لفحص عدالة المجتمع أو عدم عدالته،

وقد عمل على تقليص دورها وأدائها إلى حدود محدودة جدًّا، بمعنى أنّ العدالة كنظرية أخلاقية قد تخلّت عن مكانتها عند راولز في مرحلته المتأخرة، وتحولت إلى تصور سياسي محض عن العدالة، وكما حلّت الليبرالية السياسية محلّ المنحى الأخلاقي في النظر إلى الليبرالية بالشكل الذي كان عليه عند راولز في مرحلته المتقدّمة.

8ـ تحوّل راولز إلى العدالة السياسية

يعتقد راولز أنّ المجتمعات الديمقراطية الحديثة التي تعتبر المواطنين أفرادًا أحرارًا (Free) ومتساوين (Equal)، حملت دومًا همّ كيفية تنظيم الحقوق الأساسية لهؤلاء المواطنين وحرياتهم، وذلك لكي يتم ضمان مقتضيات هاتين القيمتين الأساسيتين أي الحرية والمساواة. كما نواجه في تراث الفكر السياسي الحديث في الغرب تيارين فكريين متعارضين: التيار **الأول** الذي يضرب بجذوره في أفكار جون لوك (Locke) يقرر قيمة وأهمية أكبر للحرية التي تتجلى في قيم من قبيل حرية الوعي والتفكير والحقوق الفردية والملكية، والتي يسمّيها كنستانت (Constant) «حريات الجدد» (The liberties of the moderns). أما التيار **الثاني** فهو الثقافة الفكرية المنسوبة إلى روسو (Rousseau) والتي تؤكد بشكل أكبر على قضية المساواة في الحريات السياسية والقيم التي تسود الحياة العامة للمجتمع (في مقابل الحياة الخاصة)، ولهذا السبب تكتسب أمورٌ نظير سيادة القانون والمساواة في الحريات السياسية أهمية وأولوية خاصة في هذا التيار الفكري الذي يسمّيه كنستانت «حريات القدماء» (The liberties of the ancients). ويمكن ملاحظة ظلال هذا النزاع في دساتير الحكومات الديمقراطية خلال القرن الأخير، التي كانت ولا تزال من قضايا تلك المجتمعات، وفي كيفية تنظيم الحقوق الأساسية للأفراد بالشكل الذي

يصار فيه إلى مراعاة مبدأي حرية المواطنين والمساواة بينهم على أحسن وجه[1].

من هذه الزاوية تحاول نظرية العدالة السياسية (Political Justice) أو الليبرالية السياسية صياغة حل سياسي للتوفيق بين هذين التيارين المتنافسين. تنطلق الليبرالية السياسية من قبلية مفادها عدم وجود حل نهائي لهذا التعارض، ولا يمكن الاقتراب من معالجة نهائية لهذا التعارض، عن طريق طرح وإثبات نظريات فلسفية وأخلاقية خاصة وإثباتها، وترجيحها على غيرها؛ بل يكمن العلاج في الحل السياسي الذي يتولاه التصور السياسي للعدالة. يرى راولز أنّ الهمّ الأساسي الأوّل لهذه المجتمعات هو تحقيق ما يوفر إطارًا مناسبًا لتعاون اجتماعي منصف ومستمر بين المواطنين الأحرار والمتساوين[2]. ويعد هذا الأمر من أهم أهداف الليبرالية السياسية، يقول راولز: «العدالة بوصفها إنصافًا هي بمنزلة سبيل للإجابة عن سؤالنا الأوّل، وتحاول أن تحكم وتفصل بين التيارين المتنافسين [النابعين من أفكار لوك وروسو]. يحصل هذا الحكم والفصل بفضل إطلاق أصلي العدالة الذين يتوليان دور الموجّه والمرشد في كيفية تحقيق قيمتي الحرية والمساواة تحقيقيًا عينيًا من قبل المؤسسات الأصلية في المجتمع»[3].

يدعي راولز أنّه لو أُقيمَت المؤسسات الأصلية في المجتمع على أساس أصوله في العدالة، فسوف يُستجاب لمطالب هاتين القيمتين الأساسيتين (الحرية والمساواة)، بشكل أفضل وأنسب مما في سائر التصورات الخاصة عن العدالة، وهكذا تطرح الليبرالية السياسية حلًا سياسيًا للسؤال الأساسي الأوّل للمجتمعات الديمقراطية المعاصرة، أي النزاع حول أيّهما له ثقل أكبر في البنية الأساسية للمجتمع: الحرية أم

---

(1) John Rawls, Political Liberalism, p.4-5.

(2) Ibid, p.3.

(3) Ibid, p.5.

المساواة؟ هذا الحل هو حل سياسي ليس إلّا؛ لأنّه لا يتوكّأ على نظرية أخلاقية أو فلسفية شاملة معينة، وفي هذا التقرير الجديد تتغير أصول العدالة من حيث هي إنصاف، إلى أصول سياسية صرفة، دون حدوث تغييرات أساسية في محتوى الأصول السابقة طبعًا.

السؤال الأساسي الثاني من وجهة نظر راولز يتعلق بقضية التساهل والتسامح (Toleration)، فإنّ وجود رؤى ونظريات أخلاقية ودينية وفلسفية متنوعة وغير منسجمة في ما بينها يعدّ من الخصوصيات الثقافية السياسية للمجتمعات الديمقراطية المعاصرة. والسؤال هو أنه كيف يمكن تعريف أساس تسامحي معقول أو تكريسه بين هذه المناحي المتعددة؟ وينبغي أن تكون أسس هذا التسامح بالشكل الذي يفسح مجالًا كافيًا ليستطيع الأفراد الأحرار والمتساوين في هذه المجتمعات متابعة آرائهم وتصوراتهم الدينية والأخلاقية والفلسفية في حياتهم الفردية بحرية.

تركيب هذين السؤالين الأساسيين يشكل القضية الأصلية لليبرالية السياسية، وهو أنه كيف كيف يمكن تكريس نظام اجتماعي عادل ومستقر (Stable) وطرحه في مجتمع يتكوّن من مواطنين أحرار ومتساوين، وكيف يمكن أن تتركه النظريات الدينية والأخلاقية والفلسفية المعقولة (Reasonable) ذا طابع تعددي متكثر؟[1]

سبقت الإشارة إلى أن راولز يذهب إلى أنّ الجواب الجيد والعملي الوحيد عن هذا السؤال يجب البحث عنه في الليبرالية السياسية وأصول العدالة السياسية، فأصول العدالة بوصفها إنصافًا في إطار تصور سياسي صرف للعدالة سوف تستطيع تنظيم المؤسسات الأساسية للمجتمعات الليبرالية الديمقراطية المعاصرة، بحيث تحمي هذه المؤسسات السياسية والاجتماعية الحرية والمساواة باعتبارهما قيمتين أساسيتين بأحسن

(1) Ibid, p.4.

وجه ممكن، وبما أنّ هذا التصور للعدالة غير مدين لنظرية جامعة خاصة، فإنّه لا يُرسي المؤسسات الأساسية للمجتمع بشكل متحيز إلى نظرية أو إلى تصور خاص؛ من هنا، سيمثل هذا التصوّر الأرضية اللازمة لترحيب شامل من قبل المواطنين المؤمنين بتعددية الآراء. وهكذا، فإنّ هذا التفسير للعدالة سوف يستجيب للهمّ الثاني ويُرسي دعائم تسامح وتساهل معقولين يلاحظ أنّ هذه النظرية السياسية للعدالة لا تدعي الإجابة عن السؤال حول العدالة الاجتماعية ورسم محتوى أصول العدالة للبشرية في كل العصور والمجتمعات، إنما تركز على مجتمع خاص (الليبرالية الديمقراطية المعاصرة)، وتسعى إلى العثور على حل سياسي صرف لمشكلة هذا المجتمع السياسية (التعاون الاجتماعي المستمر). ونظرًا إلى هذا المنحى السياسي الخاص لأصول العدالة بوصفها إنصافًا، فإنه لن يعود بالمقدور اعتبارها إحدى الإجابات المطروحة حول العدالة الاجتماعية بوصفها فضيلة أخلاقية؛ لذلك لن نخوض في شرح هذا المنحى السياسي وإيضاحه ونقده، وأحيل الراغبين إلى قراءة الفصل الأخير من كتاب وضعته حول مجموعة الأفكار السياسية ـ الاجتماعية لراولز[1].

---

(1) أحمد واعظي، جون راولز: من نظرية العدالة إلى الليبرالية السياسية، ص199 ـ 254.

الفصل الخامس
نزعة الحرية والعدالة الاجتماعية

مدخل

شهد النصف الثاني من القرن العشرين إعادة طرح فكرة الليبرالية الكلاسيكية في صيغة جديدة أطلق عليها اسم «نزعة الاختيار» أو «نزعة الحرية» (Libertarianism)؛ إذ يسمى الليبراليون الذين لا زالوا يدافعون في زماننا هذا عن المحتوى الأساسي لليبرالية الكلاسيكية بالليبراليين التحرريين أو التحرّريين (Libertarian). ونقطة الاختلاف المركزية بينهم وبين الليبراليين المُحدثين تتعلق بدور الدولة ومديات صلاحياتها وسلطتها. يرفض التحرريون دولة الرفاهية ـالعاملة على نشر الرفاهـ التي تتمتع بصلاحيات تدخلية واسعة، وذلك خلافًا لرؤية الليبراليين المحدثين (الجدد). ويدافع التحرريون عن نظرية «الدولة الأقلية» أو «دولة الحدّ الأدنى» أو «الدولة الصغرى» (minimal state). تتعهد دولة الحد الأدنى بحماية الحقوق والحريات الليبرالية وحراستها؛ بل ترى أن ذلك يعد واجبًا من واجباتها، ولا تتجاوز صلاحياتها وسلطتها حدود هذا التعهد والالتزام.

يتوزع التحرريون المنافحون عن دولة الحد الأدنى إلى فئتين: الفئة الأولى هم التحرريون العملانيون (Pragmatic) الذين يشددون على الفوائد والمزايا العيانية والخارجية لدولة الحد الأدنى، ويعتبرون أنّ السبب

الرئيسي الذي يجعلهم يفضّلون هذه النظرة الليبرالية الخاصة إلى النظام السياسي-الاجتماعي هو أنّ الدولة والسلطة التي تقيّد نفسها وتحصر مهامها بحراسة الحقوق والحريات الليبرالية فقط، لها بالتأكيد جدارتها ومزاياها. يرى فريدريك هايك، وهو من أبرز من يمثل نزعة الحرية هذه، أن تحقيق بعض المصالح من قبيل تلبية مطالب الشعب بأكبر درجة ممكنة، أمر متاح في ظل الدولة الصغرى (دولة الحد الأدنى)، واستدلاله على ضرورة قيام اقتصاد يعتمد على السوق الحرة نابع من الفوائد التي يحققها هذا السوق -على المدى البعيد- لكل فرد من أفراد المجتمع.

الفئة الثانية من التحرريين، والتي تتجلى آراؤهـا فـي كتابات المفكر الأمريكي روبرت نوزيك، هي نمط من نزعة الحرية الأصولية (Principled). مردّ الفرق بين نزعة الحرية وبين نزعة الحرية العملانية هو مكانة الحقوق والحريات الليبرالية. يعتقد نوزيك أنّ هذه الحقوق أساسية ولا تقبل النقاش، وأن تحقيقها أمر إيجابي ومحبّذ تلقائيًّا وذاتيًّا، وليس بسبب نتائجها وآثارها الإيجابية، وبالتالي فإنه لا يوجد أي سبب أو عذر يبرّر الغفلة عن هذه الحقوق وتجاهلها. إنها حقوق يجب أن تُحترم ولا تنتهك مهما كانت الظروف والأوضاع، من دون أن يكون للفوائد المترتبة عليها دور أو نصيب في هذا الاحترام الضروري.

وأما في ما يتعلق بإشكالية العدالة الاجتماعية، فتشترك الفئتان في رؤيتهما إلى الحرية في نقطة واحـدة، وهي أن جميع نظريات العدالة الاجتماعية التي تروم إطلاق نموذج لتوزيع عادل للثروة والإمكانيات والمصالح والمصادر الاجتماعية، تغدو مرفوضة وغير مقبولة؛ لأن كل واحـدة من هذه النظريات تقيّد بعض هذه الحريات والحقوق الليبرالية بشكل من الأشكال، خاصة في مجال الملكية الخاصة والاقتصاد الحر. يعتقد التحرّريون أنّ العدالة الاجتماعية تتحقق في ظل الدولة الصغرى، وأعدل أشكال النظم السياسية-الاجتماعية إنما يقوم على أساس دولة الحد

الأدنى التي تعتبر حماية حقوق الملكية والحريات الأساسية ونظام السوق الحرة هدفها الرئيس والوحيد، والحصيلة النهائية لهذه الرؤية أنّ الرأسمالية نظام سياسي-اجتماعي عادل تمامًا؛ بل هو النظام الاجتماعي العادل الوحيد الممكن تصوره؛ لأن أي نظام يريد تقييد هذه الحقوق والحريات الليبرالية بذريعة إقامة عدالة توزيعية أو إشباع احتياجات الطبقات الفقيرة في المجتمع، يسير عمليًا نحو ممارسة الظلم والجور واغتصاب الحقوق الطبيعية للمالكين.

الدفاع المتطرف للاختياريين وأتباع نزعة الحرية عن الرأسمالية والاقتصاد الحر، يتعدى رفضهم المطلق للمساواة الاقتصادية والاجتماعية والتوزيع العادل لمصادر المجتمع وخيراته، إلى معارضتهم الأكيدة لاقتطاع الضرائب من أجل دعم الطبقات الفقيرة أو قليلة الدخل، أو تنمية مجالي الصحة والتعليم، فهم يرون أن أخذ الضرائب من المالكين والرأسماليين لن يكون مُبرَّرًا ومنصفًا، إلّا إذا كان من أجل مساعدة الدولة على أداء واجباتها من قبيل توفير الأمن وحراسة الحقوق والحريات الليبرالية.

في هذا الفصل الذي خصصناه لدراسة نظريات نزعة الحرية سنركّز أكثر على نزعة الحرية الأصولية وأفكار روبرت نوزيك؛ لأنّه دافع عن الليبرالية الكلاسيكية ونزعة الحرية بشكل منظم وواضح مقارنة بغيره من المفكرين، وسوف نسلط الأضواء في هذا الفصل أيضًا على آراء فريدريك هايك حول العدالة الاجتماعية. كلا هذين المفكرين التحرريين، يطرح آراءً مشتركة ولكن من مسارات مختلفة للدفاع عن الرأسمالية، ورفض المساواة، ودعم الدولة الصغرى، وعدم جواز تدخل الدولة في نشر الرفاه ودعم الطبقات المحرومة والفقيرة.

1ـ رؤية نوزيك إلى العدالة الاجتماعية

ولد روبرت نوزيك (Robert Nozick) في الولايات المتحدة الأمريكية عام 1938م، وتولى منصب أستاذ قسم الفلسفة في جامعة هارفارد، وألّف آثارًا متنوّعة في مختلف المجالات الفلسفية[1]، لكن العامل الرئيس لشهرته هو تأليفه كتاب «اللادولة، والدولة، والمدينة الفاضلة»[2]، الذي وضعه في حقل الفكر السياسي والدفاع عن الحريات الليبرالية. يذكر نوزيك في الصفحة الأولى من هذا الكتاب أنّه من أتباع نزعة الحرية (Libertarian)، ويؤكد أنّ للأفراد حقوقًا مقرّرة وطبيعية، وهذه الحقوق عميقة ولا تقبل المساس، إلى درجة تثير سؤالًا مهمًّا في مجالَي السياسة والاجتماع، وهو أنه ما صلاحيات الدولة وأصحاب السلطة السياسية في ظل وجود هذه الحقوق، فماذا سيبقى للدولة من صلاحيات ومهمات ودائرة نفوذ إذا كانت ملزمة بصيانة هذه الحقوق وعدم انتهاكها؟ وعليه، فإنّ البحث حول ماهية الدولة وطبيعتها وأدائها المشروع وما يبرّر أساس وجودها، نقاط تمثل المحاور الرئيسية لكتاب نوزيك[3].

يتوزع كتاب نوزيك على ثلاثة أقسام رئيسية: يختص القسم الأوّل بضرورة وجود الدولة الصغرى، التي يمثل الدفاع عن الحقوق الطبيعية (وخصوصًا حق الملكية) رسالتها الوحيدة والأصلية. وهو يرى أن تقرير أي صلاحية للدولة تتجاوز هذا المقدار اعتداء وتطاول على الحقوق الفردية. وينطوي التصور الأدنى للدولة من وجهة نظر نوزيك على لازمين مهمين: الأوّل أنّ الدولة ينبغي أن لا تستخدم سلطتها للضغط على الآخرين

(1) بعض هذه الأعمال:
Philosophical Explanation (1981), **The Examined Life** (1989), **The Nature of Rationality** (1993), **Socratic Puzzles** (1997).

(2) Robert Nozick, **Anarchy State and Utopia**.

(3) Ibid, p.ix.

من أجل مساعدة الفقراء والمعوزين، والثاني أنه ينبغي عدم وضع موانع وعراقيل في طريق الذين يريدون أن تكون لهم تصوراتهم الفردية الخاصة عن الخير والسعادة.

القسم الثاني من الكتاب والذي له صلة أوثق ببحثنا الحالي أي العدالة التوزيعية، يحاول فيه المؤلف إثبات أنّ الدولة التي تتجاوز حدود الدولة الصغرى لا يمكن تبريرها أو تسويغها، والجهود والنظريات ذات الصلة بالعدالة الاجتماعية والتي تهدف إلى توسيع دائرة صلاحيات الحكومة وتقييد الحريات وحقوق الملكية الفردية انطلاقًا من العدالة التوزيعية هي نظريات مرفوضة وهشّة. يرفض نوزيك في هذا القسم نظريات العدالة الداعية إلى إعادة توزيع (Redistribution) مصادر المجتمع وإمكانياته، ويقرر نظريته في العدالة تحت عنوان «نظرية الاستحقاق» (Entitlement Theory)، بما يتناسب تمامًا مع نظرية الدولة الصغرى.

يتناول **القسم الثالث** من الكتاب وصف صورة افتراضية يمكن على أساسها ظهور دولة ذات واجبات أوسع. الهدف من هذه الصورة الافتراضية هو إظهار أن مثل هذه الدولة ستكون غير جذابة وغير فعّالة. وعلى كل حال، فإن وجود جزءًا كبيرًا من كتاب نوزيك مخصَّص لإثبات ضرورة وجود دولة صغرى، وهو يعارض الداعين إلى وجود دولة ذات صلاحيات واسعة ويكون هدفها نشر الرفاهية، كما يعارض الداعين إلى عدم وجود دولة (اللادولة أو الفوضى) أو الذين ينكرون الحاجة إلى وجود نظام اسمه الدولة أو السلطة السياسية. في هذا السياق يحاول نوزيك أن يثبت أن دولة الحد الأدنى لا تزاحم الحريات الأساسية، ويحاول إقناع الداعين إلى الفوضى بمثل هذه الدولة؛ لأنه يذهب إلى أن السؤال «هل يجب أن توجد دولـة؟» متقدم في الفلسفة السياسية على السؤال «كيف يجب أن تكون الدولة؟». بعبارة أخرى: يجب أوّلًا الردّ بشكل واضح ومقنع على

الفوضويين الذين ينكرون الحاجة إلى الدولة، ثمّ يُبحث حول طبيعة الدولة المحبّذة[1].

البحث حول ضرورة الدولة ومديات صلاحياتها لا يرتبط ارتباطًا مباشرًا بقضية العدالة الاجتماعية، ولن نخوض في هذا الموضوع تفصيليًّا، إنما نتطرّق فقط إلى منحى نوزيك في العدالة الاجتماعية.

تثير قضية العدالة من وجهة نظر نوزيك أسئلة وأبحاثا عميقة حول الماهية القانونية للملكية وطبيعة الملكية، إنّه يعارض كل الصيغ النماذجية في الترتيبات والعلاقات الاجتماعية، والمراد بذلك النماذج التي تشدد على رفع بعض الاحتياجات، أو الدفاع عن الشرائح المستضعفة والمعوزة، أو على تصور معين للخير الاجتماعي وسعادة البشر. تقوم نظرية العدالة عند نوزيك على احترام الحقوق الأساسية وخصوصًا حق الملكية الفردية والاستحقاقات الناتجة عن هذه الحقوق، ولا شكّ في أن مقتضى احترام هذه الحقوق وصيانتها الإيمان بدولة الحد الأدنى. وهكذا، أنّ تحليل وظائف الدولة وأدائها بشكل ينسجم تمامًا مع القيم الليبرالية المتبلورة في هذه الحقوق الأساسية يعد من النقاط المركزية في فكره السياسي. كما يشدد على أن إيكال دور التوزيع العادل وتحقيق العدالة الاجتماعية إلى الدولة -بأيّ ذريعة كان ذلك- يتناقض تناقضًا تامًا مع هذه الحقوق الطبيعية والأساسية؛ لذا، فإنه يرى أن دولة الحد الأدنى هي أقصى درجات السلطة التي يمكن تفويضها للسلطة السياسية، وإعطاؤها صلاحيات أكبر من ذلك يفضي إلى الاعتداء على حقوق الأفراد[2].

يؤمن نوزيك، شأنه شأن راولـز، بتقدم الحق (Right) على الخير (Good)، ويقيم فكره السياسي ونظريته في العدالة على محور حقوق

(1) Ibid, p.4.

(2) Ibid, p.149.

الملكية، دون أي تأثر بنظرية معينة حول سعادة الإنسان وخيره، أو تعريف خاص للحياة الصالحة أو الحياة الاجتماعية الأخلاقية المنشودة. إلا أنّه في نظرية نوزيك حول العدالة لا وجود لفكرة تنظيم الحياة الاجتماعية؛ لأنّه ينكر وجود مثل هذه الخيرات؛ إذ يتكون المجتمع من وجهة نظره من أفراد متمايزين، ولا يوجد شيء اسمه الهوية الجمعية أو الاجتماعية (Social Entity) حتى يصل الدور بعدها إلى الحديث عن الخير الاجتماعي أو الجمعي؛ إذ يقول: «لا توجد هوية اجتماعية مصحوبة بتصور عن الخير حتى تطالب بالتضحية [ببعض الحقوق والمصالح الفردية] من أجل تحقيق الخير لنفسها، ما يوجد هو الأفراد ليس إلّا... أفراد متمايزون لهم حياتهم الفردية، واستخدام فرد لتأمين مصالح الآخرين لن ينتج أكثر من استخدام وقت الفرد ومصالحه لصالح أفراد آخرين»[1].

العبارة الأخيرة تدل على أن نوزيك يرى أن الهوية الجمعية وبالتالي «الخير الاجتماعي» أمر وهمي؛ من هنا، فإن تصورات بعض من يخالون أن تقييد بعض حقوق وحريات الأفراد سيفضي إلى تحقيق الخير الاجتماعي وتعزيزه، تصورات باطلة تمامًا، ووضع هذه التقييدات والتضحية بالحقوق وبعض ثروات الأغنياء لن يؤدي إلّا إلى تمتع أفراد آخرين بها، ولا يوجد شيء اسمه الخير الاجتماعي ذو وجود حقيقي واقعي. إنّه يؤكد على ضرورة أن لا يُتخذ الفرد كوسيلة لخدمة غايات وخيرات اجتماعية؛ لأن مثل هذه الخيرات لا وجود لها.

حاول نوزيك إحياء آراء جون لوك في مجال حقوق الملكية الفردية وتكريسها والدفاع عنها بطرق عدّة ومتنوعة، فهو يحذو حذو لوك في القول إنّ للأفراد حقوقًا وواجبات أساسية وطبيعية، وأنّه وما من قضية أخلاقية أو اجتماعية أو فلسفية يمكنها أن تقيد هذه الحقوق وتحدّ منها، وهذا يعني أنه

---

(1) Ibid, p.32_33.

باستطاعة الأفراد السيطرة بنحو كامل وغير محدود على مصادرهم المالية دون استحصال موافقة الذين يتعرضون لصعوبات وضغوط بسبب سعة مديات حقوقهم الملكية والحجم الضخم لمصادرهم المالية وإمكانياتهم ومراكزهم الاجتماعية. إنّـه لا يطيق أي شكل من أشكال تقييد حقوق الملكية وتحديدها؛ ولهذا السبب فإنّ النظام الاقتصادي الرأسمالي لا يتناغم مع أفكار نوزيك وحسب؛ بل يعدّ النتيجة الضرورية لأفكاره في مجالَي العدالة الاجتماعية والنظام السياسي.

يعتقد نوزيك أنّ هذه الحقوق الملكية الأساسية والطبيعية تفرز وتكرس إلزامات ضمنية أخلاقية خاصة (Moral side constraints) على أفراد المجتمع تتفرع عن حقوق الملكية، وهذه الإلزامات تقيد ممارسات الأفراد. محور هذه الإلزامات هو مراعاة الحقوق الملكية للآخرين، وليس النظر إلى أهداف أخلاقية فردية أو اجتماعية معينة. حقوق الآخرين ترسم حدود ممارسات كل فرد والإلزامات التي تسودها، ومن واجب كل فرد أن يراعي هذه الإلزامات عند سعيه لتحقيق أهدافه وإراداته الفردية[1].

النقطة الجديرة بالتأمل أنّه لا يقيم أي دليل على هذه الحقوق الملكية والأساسية، ولا يحاول أن يثبت أنها طبيعية، ويقول في الفقرة الأولى من كتابه إنّ للأفراد حقوقًا ليس من حق أي فرد أو جماعة أخرى المساس بها. ولكن على امتداد كتابه يُنظر إلى هذه الحقوق، وهي حقوق ملكية غالبًا، كمبدإ أو أصل موضوعي لا يقام الدليل على أصل وجودها؛ بل ولا يرد أي دليل حتى على تقدمها على حقوق الآخرين أو القيم والفضائل الأخلاقية والاجتماعية الأخرى. الجهد الوحيد الذي يبديه نوزيك على هذا الصعيد هو طرحه ملاحظات يدّعي أنها تسهّل قبول هذه الحقوق والاعتراف بها، الملاحظة الأولـى سبقت الإشـارة إليها، وهي رفضه الهوية الاجتماعية

(1) Ibid, p.29.

وتأكيده على تمايز أفراد المجتمع وتفرّدهم، فهو ينكر الهوية الاجتماعية، وفي ضوء هذا الإنكار يرفض أمورًا من قبيل الخير والسعادة الاجتماعيين. وهكذا، فإنّ الطريق مسدود أمام تدخل القيم الاجتماعية وتأمين الخيرات الجمعية من أجل تقييد الحقوق والحريات الطبيعية للأفراد.

الملاحظة الثانية التي يطرحها نوزيك مستقاة من تشديد كانط على مبدإ مراعاة حرمة الأفـراد[1]؛ إذ يصر كانط على أنّ الأفراد يجب أن ينظر إليهم كغايات وليس كوسائل. يذهب نوزيك إلى أن جعل حقوق الملكية محورًا، ومراعاة الإلزامات الأخلاقية الضمنية النابعة من هذه الحقوق يؤمنان هذا المبدأ ويدلّان على أنّ الفرد يجب أن لا يُستخدم كوسيلة لتأمين إرادات الآخرين؛ لذا فإنّه يرى أنّ سنّ ضرائب إضافية وتقييد حرمة ملكية الأغنياء بذريعة مكافحة الفقر أو تنمية الرفاه العام أو أيّ ذريعة أخلاقية واجتماعية ودينية أخرى، ليس سوى جعل الأفراد الأثرياء وسائل لانتفاع الأفراد الفقراء، وهذا متناقض بوضوح مع المبدإ المذكور، فالذين يتخذون مثل هذه السياسات بذريعة العدالة الاجتماعية والتوزيعية ينظرون إلى لأثرياء نظرة ذرائعية وكأنهم وسائل، ولا ينظرون إليهم كأهداف أو غايات، يذهب نوزيك إلى أن كل فرد يتميز عن باقي الأفراد، ويجب أن يكون لكل فرد حريمه الفردي والأخلاقي الخاص، وأن يتخذ هو قراراته بخصوص حياته وخيره وسعادته دون أي تدخل في ذلك من جانب الدولة مهما كانت الذرائع، وحقوق الأفراد في الملكية يجب أن لا تنحر على صخرة تمتع أفراد آخرين بمواهب الحياة، إنّه يعتقد أنّ هذه الفكرة تشكل أساس الإلزامات الأخلاقية الضمنية.

---

(1) يقول نوزيك في الصفحتين 30ـ31 من كتابه: «الإلزامات الضمنية التي تسود العمل والفعل تعكس المبدأ الكانطي الذي يعتبر الأفراد غايات وليسوا أدوات. طبقًا لهذا المبدإ، يجب عدم التضحية بأفراد من أجل تحقيق أفراد آخرين لغاياتهم من دون رضى أولئك. الأفراد لا يقبلون التعدي ويجب عدم التطاول عليهم».

يقول نوزيك: «هذه النظرية الأساسية -أي إنّ الأفراد موجودون بحيوات فردية منفصلة، لذلك يجب عدم التضحية بشخص من أجل آخر- تمثّل حجر الزاوية بالنسبة إلى الإلزامات الأخلاقية الضمنية»[1].

يعارض نوزيك جميع نظريات العدالة الاجتماعية التي تسوّغ توزيع الخيرات والإمكانيات والمصادر الاجتماعية، اعتمادًا على تفسير خاص للخير الاجتماعي؛ لأنّ الخير الاجتماعي (Social Good) من وجهة نظره مجرد تمويه للاستيلاء على أموال مجموعة من أفراد المجتمع (أصحاب الأملاك والثروة) وحقوقهم لصالح شرائح أخرى؛ لذلك نراه يؤكد على أنّ الدولة الصغرى يجب أن تكون محايدة تجاه مثل هذا اللون من التصورات حول الخير، بحيث تترك متابعة الخير للتشخيص الفردي لكل شخص من الأشخاص.

يعارض نوزيك أساسًا أيّ نظرية تؤيّد العدالة التوزيعية بأيّ بشكل من الأشكال؛ لذلك نجده يخالف حتى نظرية العدالة عند راولز التي لا يمكن اعتبارها على نحو القطع نموذجًا داعيًا إلى المساواة في العدالة التوزيعية، السرّ في رفضه الحاسم هذا يعود إلى فكرة صلاحيات الدولة وحدود تأثيرها. ذكرنا أن نوزيك يعتبر أنّ الدولة الشرعية الوحيدة هي تلك التي لا تتجاوز دائرة صلاحياتها حدود حماية الحقوق والحريات الأساسية والطبيعية؛ لذلك يرفض نوزيك أيّ نظرية تتعلّق بالنظام السياسي والترتيبات الاجتماعية تستدعي تصورًا عن الدولة يتجاوز حدود الدولة الصغرى. إنّه يعتقد أن عبارة: «العدالة التوزيعية» ليست عبارة محايدة وعديمة المفعول في ما يتعلق باقتدار الدولة، لكن حينما يسمع الناس العاديون مفردة «التوزيعية» (distribution) تنصرف أذهانهم فورًا إلى وجود شخص أو شيء أو آلية تعمل على أساس ضوابط أو أصول معينة على توزيع الأمور

(1) Robert Nozick, **Anarchy State and Utopia**, p.33.

والإمكانيات وتوفيرها. وحينما يجري الحديث على خلفية المجتمع عن التوزيع أو إعادة التوزيع (redistribution) يفترض مسبقًا وجود قطب أو سلطة تشرف وتسيطر على المصادر والإمكانيات، وتستخدم صلاحياتها وقدراتها لتنظيم عملية توزيع هذه الإمكانيات والمصادر على أساس أصول وضوابط معينة. لكن نوزيك يرى عدم وجود صلاحيات لأي سلطة أو شخص أو جماعة أو دولة تسمح لها بالتصرف والعمل بهذه الطريقة؛ وعليه، فالعدالة التوزيعية تفتقد للموضوع من أساسها. وما يستطيع الفرد امتلاكه بقدراته وطاقاته من مصادر المجتمع وإمكانياته يعتبر من أملاكه، دون أن يحق للدولة أو أيّ سلطة مركزية أخرى أن توزع تلك المصادر في إطار نموذج أو مشروع معين. اختار نوزيك عنوان «العدالة التوزيعية» للفصل السابع من كتابه، لكنه يفضل عدم استخدام عبارة متحيّزة مثل «العدالة التوزيعية»؛ لذلك يلجأ إلى استخدام تعبير «مبدأ العدالة في الممتلكات» الذي يعتقد أنّه تعبير محايد ولا يستلزم وجود سلطة مركزية مقتدرة ومهيمنة على المصادر والخيرات. غاية هذا الجانب من البحث هو دراسة ما تقتضيه العدالة في مجال الممتلكات والأموال، وتحديد الضوابط التي تجعل ما يكتسبه الفرد مكسبًا عادلًا.

يعتقد نوزيك أنّ النظرية الوحيدة حول العدالة المتناسبة مع الحقوق الطبيعية والإلزامات الضمنية النابعة من هذه الحقوق هي «النظرية التاريخية للعدالة» (Historical Theory of Justice)، التي لا يهمها الخوض في تعريف أنموذج لتوزيع المصادر والإمكانيات أو إعادة توزيع الثروات والممتلكات، بقدر ما يهمها دراسة كيفية الحصول على الأموال والممتلكات ونقلها، يهتم هذا المنحى بصيانة ومعرفة الحقوق الملكية، بينما النظريات المعروفة في العدالة التوزيعية والاجتماعية، وخصوصًا تلك التي ترمي إلى تقديم أنموذج واضح للترتيبات الاجتماعية والتوزيعية المنصفة للممتلكات والمصادر، تعمل على تمهيد الأرضية للاعتداء والتطاول على الحقوق الطبيعية للفرد بدل صيانتها.

يسمّي نوزيك نظريته في العدالة «نظرية الاستحقاق» (Entitlement Theory)، ويعتقد أنّ هذه النظرية إلى جانب تاريخيتها ليست نزّاعة إلى أنموذج معيّن (Unpatterned). في الفقرة الآتية نستعرض تصنيف نوزيك لنظريات العدالة، ونسلط الأضواء على ما يقصده من نظرية الاستحقاق.

1ـ1ـ مضمون نظرية الاستحقاق

لا يرى نوزيك أنّ موضوع النقاش في العدالة الاجتماعية هو توزيع أو إعادة توزيع المواهب والمصادر والخيرات، إنما يختزله في البحث عن عدالة الممتلكات والأموال؛ إذ إنّه يعتقد أنّ الأموال والبضائع ليست موائد سماوية ينبغي توزيعها بين الراغبين والطالبين بعدل وإنصاف، إنما هي ملك للأشخاص الذين إما إنهم استولوا عليها وامتلكوها (الامتلاك الأولي للمصادر الطبيعية)، وإما أنهم صنعوها بأيديهم، ويمكن أن تكون قد انتقلت إليهم بطريقة منصفة. يذهب نوزيك إلى أنّ الأشياء التي يمتلكها الأفراد ويكون لملكيتها معنى تتقسّم أساسًا إلى ثلاثة فئات:

أ ـ الجسم والقدرات الشخصية للأفراد (فكل فرد يمتلك أعضاءه وقواه وقدراته الفردية).

ب ـ عالم الطبيعة الذي يشمل الأرض والمعادن والمصادر الطبيعية.

ج ـ ما ينتجه الإنسان ويوجده، وهو حصيلة توظيف واستخدام القوى الطبيعية للإنسان والتصرّف في الطبيعة والمواد الطبيعية في العالم.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّه في كل هذه المجالات، لا يشمل الكلام مسألة التوزيع المنصف للمصادر حالة الملكية، إنما يتمحور الكلام حول صيانة حرمة المالكين لهذه المصادر من جهة، وتعيين مصاديق التملك العادل وتمييزها عن مصاديق التملك غير العادل من جهة ثانية. إذن، السؤال

الأساسي هو: كيف يكون الكسب أو امتلاك الأشياء عادلًا؟ يقرر نوزيك أنّ هذه النظرة إلى العدالة تتشكل من ثلاثة عناوين أصلية:

العنوان الأول: يتولى البحث في هذا العنوان الأوّل، ويغطي النقاشات المتعلقة بالاكتساب الأولي للممتلكات والأشياء (Original acquisi-tion of holdings). وتتعلّق هذه القضية بنقاشات من قبيل كيفية تملك الأشياء التي لم تكن داخلة في ملكية أحد في السابق، وبآلية أولويات تملك الأشياء، وتحديد الأشياء التي يمكن تملّكها، و«مبدأ العدالة في التملك» (The principle of justice in acquisition).

يرى نوزيك أنّ عالم الطبيعة كان في البداية بلا مالك، وقد دخل في ملكية الأفراد عن طريق «الاكتساب الأولي» أو «التملك الأولي» أو «الاستيلاء الأولي»، ولا شكّ في أنّ عملية التملك الأولي هذه ينبغي أن تتم بطريقة مشروعة، ولذلك فإنه يعتبر أنّ الرأي المشهور الذي يطرحه جون لوك في رسالته الثانية حول الدولة التي كتبها عام 1689م، واحدًا من شروط الملكية المشروعة للأموال والمصادر الطبيعية وضوابطها، ويقول في هذا المجال: «من حق الأفراد التصرف في الممتلكات طالما بقيت للآخرين ممتلكات بمقدار كافٍ وبالجودة نفسها».

العنوان الثاني: فيتعلق بنقاشات «نقل الممتلكات» (Transfer of holdings) من فرد إلى آخر، مضافًا إلى تحديد الآليات التي يمكن بواسطتها نقل الممتلكات أو أجزاء من الممتلكات الفردية إلى الآخرين بشكل عادل، وتعيين الدرجات والحدود التي يمكن ضمن نطاقها تملك أموال الآخرين وممتلكاتهم بشكل قانوني وشرعي عن طريق آليات نقل الممتلكات؛ وهكذا، فإنّ كل الأبحاث والنقاشات ذات الصلة بالتبادل الطوعي والاختياري للممتلكات ترتبط بهذا العنوان، ويؤكد نوزيك أن «مبدأ العدالة في نقل الممتلكات» (The principle of justice in transfer) الذي

يسود آليات النقل العادل للممتلكات، يتعلق بهذا المحور من أبحاث العدالة الاجتماعية[1].

العنوان الثالث: هذا العنوان نابع من تجاهل المبدأين السابقين للعدالة والتعدي عليهما، أي على مبدأي العدالة في التملك واكتساب الأموال والأشياء، والعدالة في نقلها. يوجد في العالم الواقعي الكثير من الظروف والمواقع التي يستولي فيها الأفراد على أموال وممتلكات دون مراعاة المبدأين السابقين، بمعنى أن أسلوب اكتسابهم لتلك الممتلكات لم يكن متطابقًا مع «مبدإ العدالة في التملك»، أو إذا كانت تلك الأموال قد انتقلت إليهم، فإنّ ذلك النقل لم يراع «مبدأ العدالة في نقل الممتلكات».

يختص العنوان الثالث بتصحيح حالات الاكتساب الأوّلي غير العادلة، ومن الواضح أن مبدأ العدالة الذي يسود هذا المحور، أي «مبدأ التصحيح» (Principle of rectification) يحتاج إلى معلومات تاريخية حول النقولات الماضية وأساليب الاكتساب والتملك الواقعة سابقًا من أجل ترميم وتصحيح حالات اللاعدالة السابقة[2].

ويمكن القول إن نوزيك يرى وجود ثلاثة طرق للتملك المشروع هي: التملك الأولي، والنقل الطوعي، وتصحيح حالات اللاعدالة السابقة، ومن الواضح أنّ هذه الطرق الثلاثة في ضوء مرتكزات نوزيك تعبّر في الحقيقة عن الطرق الثلاثة الأصلية لتكوّن استحقاق التملك، والشخص الذي يتملك مالًا أو شيئًا ما عن طريق واحد من هذه الطرق الثلاثة، فهو يستحقه فعلًا، ويكون قد تملكه باستحقاق، ولكن هذا لا يعني بالضرورة أنّه قد تملكه بـ«جدارة» (desert). وسنشير لاحقًا إلى أنّ الملكية المشروعة والعادلة من وجهة نظر نوزيك لا تقوم على عنصر الجدارة، إنما يكفي أن يكون الفرد مستحقًّا لتلك الملكية.

---

(1) Ibid, p.150.

(2) Ibid, p.151.

في نظرية الاستحقاق يقرر نوزيك دورًا محوريًّا لمبدأي التملك العادل والنقل العادل للممتلكات، ويعرض مضمون نظرية الاستحقاق في الصياغات الآتية:

1 ـ كل فرد يحصل على شيء بمراعاة مبدإ التملك العادل، فهو مستحق لذلك الشيء وجدير بالحصول عليه.

2 ـ إذا حصل فرد على شيء عن طريق نقله العادل من فرد مستحق لذلك الشيء، فهو أيضًا مستحق وجدير بتملك ذلك الشيء.

3 ـ ما من أحد يستحق تملك شيء إلّا بهذين الطريقين وتطبيقهما المتكرر.

من هنا، فإنّ توزيع الثروة لن يكون عادلًا، إلّا إذا كان نابعًا من توزيع عادل مسبق، أي بأدوات شرعية يوفرها مبدأ النقل العادل. وهكذا، فإنّ المبدأ الأول، أي مبدأ التملك العادل، يبرّر شرعية التملك الأوّلي، والمبدأ الثاني، أي مبدأ النقل العادل للممتلكات، يحدّد الطرائق الشرعية للتوزيع اللاحق[1].

بناءً على نظرية الاستحقاق، فإن التوزيع العادل الوحيد للإمكانيات والممتلكات هو التوزيع الحاصل بمراعاة أصول العدالة في التملك ونقل الأملاك؛ وبالتالي، فإنّ كل نظريات العدالة الاجتماعية التي تتخذ مبدأً أو مبادئ أخرى (غير هذين المبدأين) كأساس للعدالة التوزيعية، أو تضمّ معايير وأصولًا أخرى إلى جانب هذين المبدأين بنحو من الأنحاء، هي نظريات غير مقبولة من وجهة نظر نوزيك. هذان المبدآن ينظران في الواقع إلى السابقة التاريخية للملكية، وهكذا يقيم نوزيك آصرةً بين التوزيع العادل وبين وجود سابقة تاريخية إيجابية في مجال كسب الأموال والممتلكات ونقلها، ويشدّد على أن صحة وعدالة أي توزيع للممتلكات وعدالته

(1) Ibid, p.151.

منوطان بهذين المبدأين، والسبب في وصفه لنظرية الاستحقاق بأنها نظرية تاريخية (historical) يكمن في هذه الآصرة.

يعمد نوزيك في تصنيفه لنظريات العدالة التوزيعية إلى تقسيمها كلها ضمن فئيتن:

الفئة الأولى: يسمّيها النظريات التاريخية تولي أهمية أساسية للسوابق التاريخية والأسباب والعوامل ذات التأثير في التملك والحصول على الأموال والأشياء، وتبحث في عدالة التملك واعتباره.

الفئة الثانية: «النظريات المبتنية على القطع الزمني الحاضر» (Cur-rent time slice principles) كما يحلو لنوزيك أن يعبر عنها، وهي التي تستعيض في البحث حول عدالة توزيع المصادر والممتلكات عن السوابق التاريخية بأمور من قبيل القالب والبنية التي تسود التوزيع. ووفقًا لهذه النظريات فإن النقطة الأصلية هي دراسة معيار توزيع إمكانيات المجتمع ومواهبه، وأما اختلاف النظم الاجتماعية في قضية توزيع المواهب والمصادر، فإنها تعود إلى أصول وضوابط تطرح نموذجًا للتوزيع العادل. وعلى سبيل المثال، فإنّ من يؤمن بنزعة المنفعة (utilitarianism) سيختار من بين الأطر والبنى المتنوعة المقترحة لتوزيع إمكانيات المجتمع، بنيةً توفر ـ طبقًا لمبدإ المنفعة (the principle of wtility)ـ أكبر قدر ممكن من اللذة والربح لأكبر عدد من أفراد المجتمع. بينما في المقابل، فإنّ التوزيع العادل من وجهة نظر إنسان اشتراكي، هو ذلك التوزيع الذي يؤمّن الاحتياجات الأساسية للمواطنين.

يُلاحظ أن تبنّي بنية أو إطار كلي واحد لتوزيع الإمكانيات، قد يسمح باقتراح نظم توزيعية عدّة، وقد تختلف أسهم وحصص تملك أفراد المجتمع وتمتعهم وفقًا لكل واحد منها، وكل هذه الحصص المختلفة ستكون شرعية وعادلة في ضوء المعيار والإطار الذي ترتكز إليه عملية

التوزيع، والحال أنه طبقًا للنظرية التاريخية (مثل نظرية الاستحقاق لدى نوزيك)، فإن لكل فرد نصيب محدد ومعيّن من الممتلكات، فمبدأ العدالة في التملك ومبدأ نقل الممتلكات هما اللذان يرسمان درجة تملكه وتمتعه، وليست النماذج والبنى والنظم التوزيعية المرتكزة على أسس وتعاريف خاصة للعدالة الاجتماعية[1].

إنه يسمّي نظريات العدالة غير التاريخية بالنظريات المبتنية على «أصول الغاية، بمحورية النتائج» (result principles-End). ونظرية الاستحقاق عند نوزيك هي نظرية تاريخية المحور، بمعنى أنها تجعل السابقة التاريخية العنصر الأصلي في إفراز الاستحقاق لتملك الممتلكات، وأي نظام يريد تجاهل السابقة التاريخية وتوزيع الممتلكات وتعيين الاستحقاقات سيكون من وجهة نظره نظامًا توزيعيًا غير عادل. وفي المقابل، فإن نظريات العدالة التي تجعل من غاية اجتماعية معينة أو نتائج خاصة نظير التناغم مع مبدإ المنفعة معيارًا للتوزيع العادل، هي نظريات لا تكترث للسابقة التاريخية للملكية[2].

الخصوصية الأخرى لنظرية الاستحقاق لنوزيك هي أنها غير نماذجية (unpatterned)، فالنظام التوزيعي المبتني على نموذج أو قالب معين يجعل خصوصيةً ما أو خصوصياتٍ و«أبعادٍ طبيعية» عدّة (Natural dimension) ركيزةً للتوزيع العادل للمواهب والممتلكات، والخصوصية أو البُعد الطبيعي قد يكون شيئًا من قبيل الصلاح الأخلاقي (moral morit)، أو فائدة المجتمع، أو حتى مُعامل الذكاء ودرجته (I.Q). وتشترك مثل هذه النظريات النماذجية أو المثالية في عدم الاكتراث للسابقة التاريخية وأصول وقوع الملكية والاكتساب، أما نظرية الاستحقاق لنوزيك، فهي ليست من سنخ النظريات النماذجية؛ لأن أشكال نقل الملكية ومنابت

(1) Ibid, p.153_154.

(2) Ibid, p.155.

وطرق الاكتساب. والتملك متنوعة إلى درجة لا يمكن صبّها كلها في قالب واحد، والقول إن خصوصية أو خصوصيات طبيعية عدّة هي أساس ومصدر شرعية التوزيع وعدالته، وركيزة لحصول الاستحقاق[1].

إن حصر نوزيك للعدالة الاجتماعية بأسلوب التملك وحيازة الممتلكات، وتقييده للتوزيع العادل للممتلكات في نطاق مراعاة مبدأي التملك والنقل العادلين، إنما يدل بوضوح على أن رؤيته لا تترك منفذا للدولة التي تتجاوز حدود الدولة الصغرى؛ ولذلك فإنه يؤكّد في نهاية مناقشته للعدالة التوزيعية على أن نظرية الاستحقاق التي يختارها في مضمار العدالة التوزيعية لا تبقي أيّ مبرّر لشرعية دولة تتجاوز حدود الدولة الصغرى. وعلى الرغم من أنّ عدم عدالة بعض حالات التملك والحيازة -بسبب عدم عدالة الاكتساب أو عدم صحّة طريقة نقل الملكيّات- قد تستدعي تدخلًا قصير الأمد من قِبل الدولة بغية تصحيح حالات اللاعدالة وإصلاحها، فإنّ ذلك لا يعني منح صلاحيات واسعة وطويلة الأمد للدولة. على كل حال، فإنه ينبغي أن لا تتولى الدولة أي دور أو صلاحية في توزيع المواهب والممتلكات، وتدخلها يجب أن لا يكون إلّا لحماية ذلكم المبدأين، والسعي لتعويض حالات اللاعدالة الناتجة عن تجاهلهما وتصحيحها، وهو تدخل سيكون موقتًا وقصير الأمد بطبيعة الحال[2].

من النقاط الجديرة بالملاحظة في نظرية الاستحقاق لنوزيك، تأكيده على ملكية الإنسان لقواه وطاقاته ومواهبه الطبيعية (natural assets)، وبما أن كل إنسان يملك قدرات ومواهب بدنية وذهنية، فهذا يعني أنّ كل ما يكسبه نتيجة استخدامه لهذه المواهب الطبيعية سيكون عادلًا، فحسب مبدإ التملك إذا كان مصدر حيازة الشيء وسببه مشروعًا ومسوغًا، كانت ملكية

(1) Ibid, p.156_157.

(2) Ibid, p.230_231.

ذلك الشيء مشروعة وعادلة، وتملّك الأفراد لقواهم وقدراتهم ومواهبهم هو مصدر تملكهم الشرعي لنتائج هذه المواهب وثمارها. في ضوء هذه النقطة يشرح نوزيك استحقاق الأفراد لنتائج أعمالهم ـ مهما كان مقدارها وحجمها ـ في المقدمات الآتية:

أ ـ الناس يستحقون مواهبهم وقدراتهم الطبيعية.

ب ـ إذا كان الأفراد يستحقون شيئًا، فهم يستحقون كل ما ينجم وينتج عن ذلك الشيء.

ج ـ ممتلكات الناس تنبع من قدراتهم الطبيعية.

د ـ الناس يستحقون ممتلكاتهم وهم جديرون بها.

هـ ـ إذا كان الأفراد يستحقون ممتلكاتهم، فيجب أن يمتلكوها ويتمتعوا بها؛ إذن، فإنّ أي تصور للمساواة يقيد أو يسلب ملكيتهم لممتلكاتهم وأشيائهم، هو تصور باطل(1).

جدير بالذكر أن تأكيدات نوزيك الكانطية على النظرة الغائية غير الذرائعية للإنسان، تؤيّد استنتاجه الوارد في البند (هـ)؛ إذ إنه إذا كانت جهود دعم الطبقات الفقيرة والمحرومة تستدعي استقطاع ضرائب من الأثرياء وتعديل ثرواتهم، فهي من وجهة نظره عملية جعل فئة من الناس (الأثرياء وأصحاب الأملاك) وسائل لتأمين مصالح فئة أخرى (المعوزين) واحتياجاتها، وهذا معناه تجاهل حرمة الفرد وعدم النظر إليه كغاية.

يعتمد نوزيك في استدلاله على نظرية الاستحقاق على أسلوب غير مباشر، بمعنى أنه بدل إقامة الأدلة على المقدمات والركائز المساهمة في تكوين نظرية الاستحقاق، يحاول نقد آراء منافسي هذه النظرية من ذوي

(1) Ibid, p.225.

النظرة التاريخية إلى قضية العدالة والملكية والتي تنتهي بهم إلى نزعة نماذجية (patterned)، ويستفيد من الثغرات الواردة في آرائهم لتأييد نظريته والاستدلال عليها. رؤيته في هذا المجال موجهّة غالبًا نحو نظريات تكوّنت في إطار الثقافة الليبرالية، من هنا نراه يحاول تشخيص الحدود الفاصلة بين نظرية الاستحقاق وأفكار ليبراليين من قبيل فريدريك هايك، وجون راولز، وحتى جون لوك الذي يتشابه معه كثيرًا في الأفكار. إنه يعتقد أن آراءهم -وخصوصًا آراء هايك ولوك- تتضمن عناصر وشروطًا تؤيد النزعة النماذجية والاهتمام بالبنية والقالب في قضية العدالة التوزيعية بشكل من الأشكال، والحال أن نظرية الاستحقاق ونزعة الحرية عند نوزيك لا تطيق حتى هذه الأشكال المتخففة من النماذجية والقوالبية، ومن المناسب أن نشير هنا إلى بعض أوجه التمايز بين أفكار نوزيك وفكرة العدالة لدى راولز.

1-2- نوزيك ضد راولز

يثني نوزيك على جون راولز وكتابه «نظرية العدالة» بوصفه مشروعًا متينًا عميقًا واسعًا وذكيًّا، ويعتقد أنه ما من فلسفة سياسية بوسعها تجاهل راولز، لأنها إما أن تتحرك في الطريق الذي يرسمه راولز، أو تعلّل سبب رفض آرائه[1]. يتفق نوزيك مع راولز في الكثير من الأصول والقيم التي يتبناها، لكنه يعارضه معارضة جادة في أساس نظرته إلى العدالة الاجتماعية؛ إذ يرى أن ثمة أصولًا تشكّل أساس بنية المجتمع وتتعلق بتوزيع الثروة والممتلكات. يسجّل نوزيك ملاحظات نقدية على الوضعية الأصيلة، وعلى ما يختاره الأفراد في تلك الوضعية باعتباره أصولًا للعدالة، وخصوصًا ما يتعلق بالأصل الثاني (أصل التمايز). وكما أشرنا في بحثنا حول مضمون نظرية الاستحقاق، فإنّ نوزيك يختصر قضية العدالة التوزيعية في إطار الملكية والممتلكات، ويتحفظ على كل شكل من أشكال العدالة

(1) Ibid, p.183.

التي قد تؤدي إلى تضييق الملكية الفردية وتقييدها. وعليه، فإنّ من الطبيعي أن يعارض نظرية العدالة عند راولـز، وخصوصًا «أصـل التمايز» الذي يتناغم مع نشر الرفاهية، ويجعل ربح الأفراد الأقل سهمًا ومنفعتهم شرطًا لشرعية الأسهم غير المتكافئة للأفراد والأسهم الضخمة للأثرياء وأصحاب الممتلكات. لا نريد هنا الخوض في كل إشكالات نوزيك ومؤاخذاته على نظرية العدالة عند راولز؛ لذلك سنغض الطرف عن الإشكالات التي يسجلها نوزيك على الوضع الأصيل وطريقة اختيار أصول العدالة فيها، وسنركز على فكرة ملكية الإنسان لقواه وقدراته ومواهبه الطبيعية؛ لأنها من أركان نظرية الاستحقاق عند نوزيك، في حين أن راولز يعارض هذا الرأي أشد المعارضة؛ إذ يرى أن الفوارق بين الأفراد في قدراتهم ومواهبهم الطبيعية والفردية ليست سببًا لشرعية تفاوتهم في الحصص والأسهم من الإمكانيات والمصادر والممتلكات.

ما يسمّيه راولز «نظام الحرية الطبيعية» (The system of natural liberty) قريب جدًّا من النظام الاقتصادي الذي يطرحه نوزيك في «نظرية الاستحقاق»، ففي نظام الحرية الطبيعية، وإلى جانب التأكيد على الاقتصاد التنافسي للسوق الحرة، يلعب التوزيع الأولي والمسبق للثروة والممتلكات دورًا مهمًّا في توزيع الثروة بين أفراد المجتمع. التوزيع الأولي للممتلكات خاضع بشكل جدي لتأثير الفوارق بين الأفـراد في القدرات والمواهب الطبيعية. بعبارة أخـرى: فإنه حسب النظام الطبيعي الحر، يدخل أفراد المجتمع ساحة التنافس الاقتصادي في ظروف متفاوتة وغير متكافئة من حيث توفرهم على الثروة والممتلكات، وسبب هذه اللامساواة في الثروة هو التوزيع المسبق والأولي للممتلكات الذي حصل بتأثير من تبايناتهم في القوى والمواهب والقدرات البدنية والطبيعية. يعتقد راولز أن توزيع الثروة والممتلكات في مثل هذا النظام غير عادل؛ لأن تباين الأفـراد في الممتلكات يعود إلى عامل -تفاوتهم في القوى الطبيعية- ليست له من

الناحية الأخلاقية أيّ ضوابط، ولا يخضع لأيّ إرادة أو وعي وتشخيص، فليس للأفراد أي دور إرادي في قابلياتهم ومواهبهم وقدراتهم الطبيعية، حيث يتم منحهم هذه الأمور بشكل تكويني وطبيعي؛ وبالتالي، فإن هذه المواهب الطبيعية لا يمكنها أن تمثل أساسًا لاستحقاق التمتع غير المتكافئ بالإمكانيات والشهوات والممتلكات لتكون المحور الأساسي أو أحد المحاور المهمة في توزيع الثروة(1). فإنّ الشخص الذي يولد في هذه الدنيا بقدرات ومواهب جمّة سببها حسن الحظ والطالع ومجرد المصادفة، دون أن يكون قد بذل لها أيّ جهود، لا يستحق التنعم والتمتع أكثر بالممتلكات والمواهب من الناحية الأخلاقية، كما إنّ الموقع الاجتماعي والعائلي لا يمكنه من الناحية الأخلاقية تسويغ حالات عدم التكافؤ الاقتصادي والتمتع بالخيرات أكثر بحيث يجعلها عادلةً(2).

وفي موقف معاكس تمامًا لراولز، يذهب نوزيك إلى أن التباين في القابليات والقدرات الطبيعية للأفراد من الركائز الأصلية للتفاوت في توزيع الإمكانيات والممتلكات، ويشدّد بشكل كبير على صحة هذه اللامساواة النابعة من التباين في القوى والمواهب الطبيعية وسلامتها، كما يُشكل على راولز بأنه لا يذكر في الوضعية الأصيلة «نظام الحرية الطبيعية» ضمن لائحة الأمور التي يجب على الأفراد في تلك الوضعية أن يختاروا بشأنها اختيارًا عقلانيًا، ولا يوضّح لماذا لا يجعل أولئك الأفراد «نظام الحرية الطبيعية» أساسًا لتعاونهم الاجتماعي(3).

يشير نوزيك إلى براهين وأدلة عدّة يسمّيها «الأدلة الإيجابية» (The positive arguments)، والهدف من هذه الأدلة هو نفي تأثير المواهب الطبيعية للأفراد في توزيع الخيرات والممتلكات، ويصبّ جهده على إثبات

---

(1) John Rawls, A Theory of Justice, p.72_74.

(2) Ibid, p.104.

(3) Robert Nozick, Anarchy State and Utopia, p.215.

أن هذه الأدلة تعجز عن نفي هذا التأثير وأنكاره، وبالتالي يجب التسليم لحقيقة أن تأثير هذه المواهب والقدرات الطبيعية في عدم تكافؤ الأفراد اقتصاديًّا، أمر مسوّغ وعادل تمامًا، وأن الأفراد يستحقون تمتعهم بحصص مختلفة ومتباينة من الثروة والممتلكات بسبب تباين مواهبهم وقواهم البدنية.

يتكون الدليل الأول من المقدمات الآتية:

1 ـ كل فرد يستحق أن يتمتع بممتلكاته من الناحية الأخلاقية، وليس من الصحيح أن يكون للشخص شيء لا يستحقه.

2 ـ الناس ليسوا ذوي استحقاق وجدارة من الناحية الأخلاقية في ما يتعلق بمواهبهم وقواهم الطبيعية.

3 ـ إذا لم يكن لفرد استحقاق أخلاقي لشيء معين هو (س) مثلًا، فمن الطبيعي أن لا يكون له استحقاق أخلاقي لشيء آخر هو (ص) حتى ولو كان ذلك بشكل محدود ونسبي، وذلك إذا كان هذا الشيء الثاني ثمرة وحصيلة للشيء الأول.

نتيجة هذه المقدمات الثلاث هي أن ممتلكات الأفراد يجب أن لا توزّع بشكل نسبي على أساس مواهبهم وقابلياتهم الطبيعية[1].

يرى نوزيك أن ضعف هذا الدليل يكمن في مقدمته الأولى؛ إذ إن الناس في الكثير من الحالات التي يعتبرون فيها الفرد مالكًا شرعيًّا لشيء معين، لا يعتقدون أن استحقاقه وجدارته الأخلاقية لازم مسبق وضرورة أولية لامتلاكه ذلك الشيء، وعلى سبيل المثال، فإننا حينما نعطي شخصًا هدية، أو عندما ننقل جزءًا من أموالنا إليه بشكل من الأشكال، فإن العرف لا يرى جدارة امتلاك تلك الهدية شرطًا لشرعية امتلاكه لها من الناحية

(1) Ibid, p.216.

الأخلاقية[1]. المقدمة الأولى لا يمكن أن تكون صحيحة حتى من وجهة نظر راولز نفسه، مع أنه خلافًا لنوزيك، يصرّ على صحة المقدمة الثانية. ينتقد راولز في كتابه «نظرية العدالة» فكرة أن توزيع الممتلكات يجب أن يتم حسب الجدارة الأخلاقية (moral desert)، ولا يراها متطابقة مع الواقعيات الجارية في الحياة الاجتماعية[2].

ويمكن تقرير الدليل الثاني على النحو الآتي:

1- لا ينبغي توزيع الممتلكات على أساس اعتباطي ناشئ من المصادفة (arbitrary) أو غير خاضع للضوابط من الناحية الأخلاقية.

2- يتفاوت الأفراد من حيث قواهم ومواهبهم الطبيعية (natural assets) وهو أمر اعتباطي من الناحية الأخلاقية، بمعنى أنهم من الناحية الأخلاقية لا يستحقون هذه الفوارق في الحصص والمؤهلات.

3- وبناءً عليه، فإنّ الممتلكات يجب أن لا توزع حسب تباينات الأفراد في القوى والمواهب الطبيعية[3].

الغموض في هذا الدليل يعود إلى كيفية جعل المواهب الطبيعية نموذجًا لتوزيع الممتلكات، فمن الواضح أن مجرد تباين الأفراد في المواهب والقدرات البدنية ليس أساسًا لكسب الثروة وتوزيع الممتلكات، إنما تؤدي أمور أخرى دورًا في هذا التوزيع؛ نعم، والتباين في المواهب الطبيعية مؤثر في تكوين هذه الأمور كمًّا وكيفًا، وعلى سبيل المثال، فقد ذكرنا أن فريدريك هايك يرى أن القيمة التي يمنحها كل فرد بأعماله وخدماته للمجتمع وباقي الأفراد هي المعيار والنموذج في توزيع الثروة

(1) Ibid, p.217.

(2) John Rawls, A Theory of Justice, p.310.

(3) Robert Nozick, Anarchy State and Utopia, p.217.

والممتلكات، ومن الطبيعي أن يكون للأفراد ذوي المواهب والقدرات البدنية فرصة أكبر لإنجاز أعمال وخدمات أكبر قيمةً، وبالتالي سيستطيعون الحصول على حصة أكبر عند توزيع الثروة والممتلكات.

والسؤال الذي يمكن أن يطرح هنا هو أنه هل يكون هذا النوع من القوى والمواهب الطبيعية في توزيع الثروة والممتلكات تصادفيًّا وغير منضبط أخلاقيًّا بمقتضى الدليل المذكور، وبالتالي يُرفض هذا الدور؟ يظهر من عبارات راولز، وخاصة عند تأكيده على أصل التمايز ـالأصل الثاني للعدالةـ، أن هذا النوع من التأثير أيضًا لا يمكنه أن يكون أساسًا لشرعية حالات عدم التكافؤ الاقتصادية وعدالتها؛ لأنه يرى أن التمتع بالخيرات بشكل أكبر منوط ومشروط بالفائدة التي تعود على الأفراد الأقل حصة وتمتعًا، فإن هذا الشرط الذي يعبّر عنه بأصلُ التمايز، يثبت أن تأثير القوى الطبيعية ودورها في إنتاج الثروة لا يمكنه تسويغ عدالة هذا التوزيع بمفرده، ووجود الشرط المدرج في أصل التمايز أمر لا مندوحة منه.

في ضوء الركيزة الأساسية التي يعتمدها نوزيك في نظرية الاستحقاق سيتضح لنا كيفية تعامله مع هذا الدليل، فهو يعارض كل شكل من أشكال النماذجية في توزيع الممتلكات، سواء دار هذا النموذج حول محور القوى والمواهب الطبيعية أم تجاهلها؛ لذلك نراه يعارض الأساس الذي يعتمده فريدريك هايك في تسويغ اللامساواة في الثروة والممتلكات في المجتمع الرأسمالي انطلاقًا من القيمة الناتجة عن أعمال كل فرد ةخدماته، وبهذا سيتوجّه اعتراض نوزيك نحو المقدمة الأولى في هذا الدليل، والتي ترى أنّ من المفروض واللازم وجود نموذج معين لتوزيع الممتلكات، فلا سبب عنده يبرر ضرورة وجود نموذج لتوزيع الثروات والممتلكات[1].

(1) Ibid, p.219.

ويمكن تقرير الدليل على نفي تأثير القدرات والمواهب الطبيعية للفرد في توزيع الممتلكات، على النحو الآتي:

1 ـ يجب توزيع الممتلكات بشكل متساوٍ، إلّا عند وجود سبب أخلاقي يدعو إلى اللامساواة.

2ـ ليس للناس استحقاق وجدارة في ما يخصّ الأوجه المتنوّعة لعدم المساواة في مواهبهم وقدراتهم الطبيعية، بمعنى أنه لا يوجد سبب أخلاقي يبرر هذه التباينات، فهذه التباينات توجد في الأفراد بشكل تصادفي ومن باب الحظ وحسن الطالع ليس إلّا، وليست أعمال الفرد الإرادية أو خياراته وممارساته المسبقة هي أسباب هذه التباينات في الصفات الطبيعية، بحيث يكون كل فرد من الناحية الأخلاقية جديرًا بقدراته الطبيعية.

3ـ إذا لم يكن للخصوصيات الطبيعية تبريرها الأخلاقي، فإن هذه اللامساواة الطبيعية لا يمكنها أن تعد أساسًا لعدم المساواة في خصوصيات أخرى من قبيل اللامساواة في الثروة والممتلكات.

ونتيجة هذه المقدمات الثلاث هي القضايا الآتية:

1ـ تباين الأفراد في المواهب الطبيعية لا يعتبر سببًا ومبررًا لتوزيع الممتلكات بشكل غير متساوٍ.

2 ـ ممتلكات الناس يجب أن تكون متساوية، إلّا عند وجود سبب أخلاقي آخر ـغير التباين في القوى الطبيعيةـ يبرّر عدم المساواة في الممتلكات[1].

روح هذا الدليل تنسجم تمامًا مع أفكار راولز حول العدالة الاجتماعية؛ إذ إنه لا يعدّ التباين في المواهب الطبيعية مبرِّرًا أخلاقيًّا لعدم

(1) Ibid, p.222.

المساواة الاقتصادية بين أفراد المجتمع؛ بل يبحث عن الأساس الأخلاقي لعدم المساواة في أمور أخرى، ويؤكد على أصل التمايز، فلا يقدم مبررًا لعدم المساواة هذه إلّا فائدتها للشرائح والطبقات الأقل حصة وسهمًا. مشكلة نوزيك مع هذا الدليل تعود إلى مقدمته الأولى؛ إذ يُطرح الكثير من الأسئلة أمام نوزيك، فما هو الدليل أو السبب الذي يجعلنا نقول بأصالة تساوي الأفراد في الممتلكات، بحيث يكون عدم التساوي بحاجة إلى سبب أخلاقي؟ كما إنّ هذا الدليل يفترض وجود قالب أو إطار أو نموذج لتوزيع الممتلكات والأموال كافتراض مسبق، ويبحث عن مبرر أخلاقي لنموذج التوزيع غير المتساوي في الممتلكات، والحال أن نوزيك يرى أن أساس الحاجة إلى نموذج توزيعي محل نقاش ونظر، فيعتقد نوزيك أن معظم النظريات التي تدافع عن المساواة الاقتصادية تتخذ لنفسها مبدأً موضوعيًّا يقول إن اللامساواة الاقتصادية بحاجة إلى مبرّر أخلاقي لا بدّ منه. السؤال الذي يطرحه نوزيك هنا هو أنه لماذا ليس مطلوبًا تسويغ المساواة وتبريرها، ولما ينبغي لأنصار اللامساواة وحدهم تحمّل الجهود الشاقة لتسويغ ما يذهبون إليه وتبريره؟[1].

على كل حال، معارضة نوزيك الجادة لراولز سببها أن نظرية راولز في العدالة، وفي ضوء «أصل التمايز» تجعله في عداد المؤمنين بإعادة توزيع (redistribution) الثروة، ونزعة الحرية لدى نوزيك ونظريته في الاستحقاق التي تشدد على احترام الملكية الخاصة تعارض أشد المعارضة أيّ فكرة تستدعي إعادة توزيع الثروة. نزعة الحرية والاختيار تمتدح حرية التصرف الفردية، وتنتقد بشدة تدخل السلطة والدولة في شؤون من قبيل الصحة العامة ودعمها، والتعليم، وتأمين الحد الأدنى من معايير الحياة ومواصفاتها عن طريق زيادة الضرائب (إعادة توزيع الثروة). وعلى حد قول جفري پول، فإن أفكار نوزيك تتناسب تمامًا مع الثقافة

(1) Ibid, p.223.

الليبرالية التي انطلقت في القرن السابع عشر بأفكار جون لوك، وتشدد على حرية العمل والتصرف الفردي، وعلى إقامة الدولة الصغرى محدودة المسؤولية، واحترام الملكية الخاصة، وعدم إفساح المجال لإعادة توزيع الثروة، فنوزيك هو أبرز وأكمل وأوفى ممثل لهذه الثقافة الفكرية في القرن العشرين، ودفاعاته عن نزعة الحرية والاختيار أكمل وأكثر تنظيمًا من صنوه فريدريك هايك في القرن العشرين، بينما يمكن عدّ راولز من أنصار المرجعية التي سادت القرن العشرين، أي دولة الرفاهية. يمكن تقييم نظرية العدالة عند راولز بأنها محاولة لترميم وتلافي بعض الثغرات والإشكالات الـواردة على الركائز الإيديولوجية لهذه المرجعية إلى حدّ ما. من هنا، ينبغي عدّ المنحى الذي انتهجه نوزيك هجومًا على البنى المفهومية لهذه المرجعية[1].

لا مراء ولا جدال في انسجام أفكار راولز مع نشر الرفاهية، وفي عدم انسجام آراء نوزيك مع دولة الرفاهية، ولكن ينبغي عدم المبالغة بشأن مناصرة راولز لفكرة المساواة؛ إذ يقترب راولز من وجوه عدّة من الثقافة الليبرالية ويتوحّد معها؛ نعم، يفترق عنها في الشرط الذي يدرجه في أصل التمايز لتبرير حالات اللامساواة الاقتصادية، ولا يطيق نوزيك هذا الشرط، ويطالب في إطار المبدأين اللذين يطرحهما في نظرية الاستحقاق بأن تكون حرية العمل والتصرف الاقتصادية والتملك والحيازة غير مشروطة. الشرط الذي يطرحه راولز في أصل التمايز يماثل من حيث الفاعلية ـ لا من حيث المضمون ـ الشرط الذي يسجّله جون لوك في باب الملكية الخصوصية، والشرط الذي يذكره لوك (lockes proviso) هو أن الملكية الخصوصية وحيازة مصادر المجتمع وإمكانياته مسموح بها في الحدود التي تُبقي للآخرين ما يكفيهم، أي يجب أن لا يـزداد وضع الآخرين سـوءًا بسبب

(1) Paul Jeffrey (ed), **Reading Nozick**, p.2.

الملكية الخصوصية؛ بل ينبغي أن يبقى في نطاق الملكية العامة بمقدار الكفاية. يعتقد بعضٌ أن شرط لوك هذا لن يتحقق أبدًا على أرض الواقع؛ لذا ينبغي رفض الملكية الخصوصية. وفي مقابل ذلك يسجّل مناصرو الملكية الخصوصية فوائد ومنافع تبرر الملكية الخصوصية. يعتقد نوزيك أن نظام السوق الحرة لا يعارض الشرط المذكور، إنما يحقق الرفاهية النسبية للجميع. كما إنّه يعتقد أن هذا الاشتراط ليست له أهمية عملية تذكر، ولا يؤثر تأثيرًا مهمًّا في تخوم صلاحيات الدولة التي تمارس دور المدافع عن حريم الملكية الخاصة(1).

1ـ3ـ تقييم آراء نوزيك ونقدها

يتفق المدافعون عن آراء نوزيك ومعارضوه أيضًا على أن كتابه «اللادولة، والدولة، والمدينة الفاضلة» هو البيان الأفضل والعرض الأكثر تنظيمًا لنزعة الحرية. وعلى حد تعبير توماس ناغل، يمكن عدّه النص المحوري الرسمي لنظرية نزعة الحرية السياسية (libertarianism). ولكن من الجلي جدًّا أن ثمة فارقًا بين النجاح في بيان نظرية وشرحها وعرضها، وبين الدفاع المنطقي عنها وعرضها بنحو مؤثر مقنع.

يكتب ناغل:

«على الرغم من التفصيل الخلاق لهذا الكتاب، إلّا أن جهوده [نوزيك] في الإقناع ليست موفّقة... بوسع هذا الكتاب أن يحتل موقع النص الرسمي لنظرية نزعة الحرية السياسية، لكنه لا يستطيع زيادة عدد المؤمنين بهذه الرؤية السياسية، إلّا بتغيير منحى عدد قليل من الفوضويين

(1) Robert Nozick, **Anarchy State and Utopia**, p.175_182.

الفلسفيين قليلي الاطلاع عن طريق إقناعهم بأن الدولة الصغرى التي يقول بها نوزيك لا تتطاول على اعتباراتهم الأخلاقية الجافة»[1].

الدفاع عن الدولة الصغرى من أهم أهداف نوزيك، وهذا الهدف يرتبط بشكل مباشر بسائر آرائه في حقوق الملكية، والحرية الفردية، والعدالة التوزيعية. يذهب كثيرون إلى أن كتابه عاجز عن الدفاع الاستدلالي المبرهن عن نظرية الدولة الصغرى. وعلى سبيل المثال، يقول تشارلز سيوارد في مقال له إن مشروع نوزيك لتسويغ الدولة الصغرى على أساس «الوضع الطبيعي» محاولة عقيمة وغير صائبة. يحاول نوزيك أن يثبت كيف أن مثل هذه الدولة تنبثق بطريقة مقبولة أخلاقيًّا (In a morally permissible way) من صميم الوضع الطبيعي الذي ينطوي حسب اعتقاده على أكمل أشكال الحريات الفردية؛ وذلك من أجل تسويغ أساس وجود الدولة الصغرى، وبالنسبة إلى فرد مناهض للدولة -فوضوي- فإنّ الدولة مؤسسة شريرة (Evil) وغير محمودة.

يردّ نوزيك على هذا القلق الأصلي الذي يبديه مناهضو الدولة بأنّ الدولة الصغرى في الوضع الطبيعي، تظهر وتتكون بطريقة مقبولة ومشروعة من الناحية الأخلاقية. ويستند في رده على قبلية مفادها أنّ المؤسسة الشريرة لا يمكنها الظهور بطريقة مقبولة أخلاقيًّا. والحال أنّ هذه الفكرة بحد ذاتها تحتاج إلى دليل ولا يمكنها أن تكون قبلية. يقوم مشروع نوزيك على نقطتين: النقطة الأولى هي أنّ الدولة الصغرى تنبثق عن الوضع الطبيعي بطريقة مقبولة ومرخّصة أخلاقيًّا، والنقطة الثانية هي أن صحة الادعاء في النقطة الأولى يبرّر أصل وجود الدولة الصغرى ويمثل الدليل عليها. يقول سيوارد إنّ النقطة الأولى بحاجة إلى مزيد من الإيضاح، وأما الادعاء في

(1) Thomas Nagel, «**Libertarianism without Foundations**», Published in: Ibid, p.192.

النقطة الثانية فإن نوزيك لا يقيم أي دليل لإثباته، فضلًا عن أنّه مشكوك فيه أساسًا[1].

ويصل فريدريك يونغ إلى هذه النتيجة نفسها من زاوية أخرى وهي أن جهود نوزيك في الدفاع عن الدولة الصغرى لا تقنع الفوضويين الفرديين، فالدولة تبقى بالنسبة إليهم مؤسسة غير مقبولة من الناحية الأخلاقية[2].

المشكلة الأصلية في كتاب نوزيك وفلسفته السياسية هي ضعف الدليل، على الرغم من أنّه ذو توجّهات فلسفية والمتوقع أن تتمتع نظرياته برصيد فلسفي كافٍ. وعلى سبيل المثال، فإننا نرى أنّه يبدأ بحثه بالقول إنّ للأفراد حقوقًا لا يمكن للأفراد الآخرين ولا لأيّ مؤسسة من قبيل الدولة أن تتجاهلها مهما كانت الأعذار والذرائع، لكنه لا يقدّم أي دليل لإثبات هذه الحقوق وتسويغها. ضعف الدليل هذا يجعل نزعة الحرية عاجزة عن أن تطرح نفسها كتحدٍ جاد إلى جانب نظريات العدالة الاجتماعية والفلسفات السياسية المنافسة، يقول ناغل:

«إذا أريد للنقاش حول نزعة الحرية أن يشكّل تحديًا جادًّا للآراء السياسية-الاجتماعية الأخرى، فيجب أن يشرح ركائز الحقوق الفردية والأدلة المؤيدة والناقضة لمختلف التصورات حول العلاقة بين هذه الحقوق وسائر القيم التي قد تعمل مثل هذه الدولة [(الدولة الصغرى)] على خدمتها ورفعتها؛ لكن كتاب نوزيك ضعيف وهشّ (insubstantial) من الناحية التنظيرية، فهو لا يخوض في القضايا الرئيسية، وبالتالي يبقى عاجزًا عن الإسهام في تقديم نظرية سياسية متوقعة من شخص في مستوى مهاراته الفلسفية»[3].

---

(1) Charles Sayward, «**Has Nozick Justified the state?**», Published in: Angelo Corlet (ed), **Equality and Liberty**, p.161_267.

(2) Fredric Young, «**Nozick and the individualist Anarchist**», Published in: Ibid, p.268 _ 275.

(3) Thomas Nagel, «**Libertarianism without Foundations**», Published in: Ibid, p.193.

ويمكن القول إنّ من نقاط الضعف المشهودة في أفكار نوزيك هي نظرته الضيقة إلى قضية العدالة الاجتماعية، لا يقتصر ضيق النظر هذا على إشكالية العدالة، إنما ينطبق على جوانب أخرى من أفكاره سوف نتطرق لها أيضًا. إنّه يختزل إشكالية العدالة الاجتماعية في قضية الملكية وحيازة الممتلكات والأموال ونقلها، ويؤكد في نظرية الاستحقاق على أنّ السابقة التاريخية المنتجة للملكية الشرعية ـمبدأ التملك العادل ومبدأ النقل العادل للممتلكاتـ هي السبيل الوحيد للحكم حول عدالة توزيع الممتلكات أو لا عدالتها، ولا تتحمل الدولة أيّ مسؤولية حيال توزيع الممتلكات. والطريق الوحيد الذي يمكن تصوره لتدخلها هو الحالات التي يلاحظ فيها انتهاك أحد مبدأي الملكية الشرعية، هنا ينبغي على الدولة أن تتدخل للتصحيح والتعديل والحيلولة دون النقل غير القانوني للممتلكات أو حيازتها وامتلاكها بطريقة غير صحيحة؛ وذلك من أجل حماية الملكية الخصوصية الشرعية.

فلا بدّ من الإشارة إلى أنّ الأحكام الأخلاقية التي نصدرها في المضمار الاجتماعي لا تقتصر على قضية الملكية، فالممتلكات هي أحد الخيرات الاجتماعية وليست جميعها، الملكية من المقومات الضرورية للحياة الاجتماعية البشرية إلى جانب مقومات متنوعة أخرى. ولا شكّ في أنّه ـعن طريق مراعاة فضيلة العدالةـ من المتوقع أن تتناغم الملكية الخصوصية للأموال ونقل الممتلكات في المجتمع العادل بطريقة شرعية وفي ظل تقييماتنا الأخلاقية في قضية العدالة، وأن تتوزع الممتلكات بشكل عادل ومتطابق مع أصول العدالة ـمهما كانتـ، كذلك فإن هذا الشيء مُتوقع في الخيرات الاجتماعية الأخرى. المناصب الاجتماعية، وإمكانية التوصل للمواقع السياسية، وتوزيع السلطة السياسية، والنظام القضائي، ونظام التعليم، والمسائل الاجتماعية الأخرى، كلها مواضيع لمبحث العدالة الاجتماعية، ولدينا أحكامنا وتقييماتنا حول عدالة أو عدم عدالة

الترتيبات الاجتماعية في كل واحدة منها أو عدم عدالتها، وعلى الرغم من أنّ النقاش حول تعيين أصول تسود عملية التوزيع العادل للممتلكات هو نقاش ضروري يندرج ضمن موضوع العدالة الاجتماعية، إلّا أنّه لا يمكن عدّه المحور الوحيد لإشكالية العدالة الاجتماعية.

يمكن القول إنه من المتعذّر صياغة أصول معينة وعامة لكل أنواع الخير الاجتماعي، والمنحى الذي يتخذه راولز بأن أصلي العدالة، بوصفها إنصافًا، هما المعيار العام للحكم على المسائل الكبرى في المجتمع، منحى خاطئ تمامًا، بيد أن منحى نوزيك الذي يتجاهل أهمية سائر المسائل الاجتماعية ويختزل قضية العدالة في مسألة الملكية الخاصة وطريقة توزيع الممتلكات والأموال، باطل ومغلوط أيضًا؛ بل إذا سلّمنا بأن كل ما يقوله نوزيك بشأن أصول التوزيع العادل للممتلكات في نظرية الاستحقاق صائب وصحيح، سيبقى السؤال مطروحًا حول مسؤولية الدولة وسائر المؤسسات الاجتماعية بخصوص التوزيع العادل للخيرات والإيجابيات الأخرى في حياة الإنسان، فكيف ينبغي تنظيم البنية الاجتماعية والمؤسسات الرئيسية في كل مجال من مجالات الحياة الاجتماعية بحيث يمكن الحكم بأن توزيع الإمكانيات والمناصب والواجبات والمسؤوليات قد تم بشكل عادل في نهاية المطاف؟

يمكن مناقشة الفلسفة السياسية-الاجتماعية لنوزيك مناقشة نقدية جادة من زاوية أخرى؛ حيث إنّ نظريته السياسية قائمة على وضعية افتراضية (الوضع الطبيعي)، فهو يركز على مطالب الأفراد وإراداتهم في تلك الوضعية، ويحلل ما يريدونه في تلك الوضعية وما الذي يفعلونه من أجل تحقيق مطالبهم، وتأسيس الدولة الصغرى هو العمل الأهم الذي يبادرون إليه في تلك الوضعية، ثمّ يستنتج أنّ الدولة المنبثقة عن تلك الوضعية ومبادئ الملكية المتناغمة مع الاحتياجات والمطالبات المطروحة فيها،

هي القالب والصورة المحبذة الوحيدة للسلطة السياسية والتوزيع العادل للممتلكات.

ومن الخطإ أن تُستنتج أصول ومبادئ في وضعية افتراضية انتزاعية، ثـمّ يصار إلـى المطالبة بتطبيق هـذه الأصـول دون النظر إلـى مقتضيات المجتمعات وأوضاعها الواقعية، أو الاطلاع على التعقيدات التي قد تظهر في كل وضعية اجتماعية خاصة، لا سيّما في المجتمعات الحالية شديدة السعة والضخامة. يكتشف نوزيك الاحتياجات والمطالبات الأخلاقية للأفراد في الوضع الطبيعي عن طريق حدسه وشهوداته الفردية ويعمّمها على كل الأوضاع الاجتماعية ويطالب بمراعاتها وتأمينها، وعلى حد تعبير ناغل: «على افتراض أنّ الشهود الأخلاقية والقيمية لنوزيك تنطبق على الوضع الطبيعي، بيد أنّه لا دليل على انطباقها على أوضاعنا الاجتماعية المعقدة الراهنة، ومن المتيقن منه أننا لا نشهد مثل هذه الأمور. ليست صيانة الملكية الخاصة القضية الأصلية والمحورية للإنسان المعاصر، فضلًا عن أنّ الشهود الأخلاقية والقيمية لنوزيك غير صائبة حتى بالنسبة إلى مجتمع بمقاييس أصغر، ناهيك عن المجتمعات الكبرى المعاصرة، فإن مطامح الإنسان ومطالبه لا تتلخص في قضية حقوق الملكية، ومن الواضح وجود قيم ومطالب في حياة أي فرد يمكنه من أجلها أن يغضّ الطرف عن الكثير من حقوقه الملكية، إننا نضحّي بسهولة بأموالنا وممتلكاتنا وحقوقنا الملكية في سبيل دفع الشرور أو تحقيق بعض القيم والأهداف والغايات التي نصبو إليها ونعتبرها أهم وأعز بكثير من الملكية الفردية للأموال، فلا شكّ في أن بعض الغايات والقيم المهمة تهمّش الحقوق وتوفر أرضية تجاهلها. نقطة الضعف في منحى نوزيك من هذه الزاوية أنّه بتشديده أحادي الاتجاه على الحقوق الفردية (حقوق الملكية) لا يعير اهتمامًا لهذه النقطة الأساسية،

ويعتبر الحقوق مقدمة ومرجّحة دوماً، ويغفل عن الغايات والقيم الإنسانية الأخرى»[1].

يدافع نوزيك عن الدولة الصغرى، ويعتقد أن دائرة صلاحيات هذه الدولة لا تتجاوز عملية حماية الحقوق الطبيعية، وخصوصًا حقوق الأفراد في الملكية؛ لذا فإنّه لا يسمح للدولة بتجاهل شطر من الحقوق الفردية والنيل من الملكية الخصوصية للأفراد باستقطاع بعض الضرائب الإضافية بغية حماية المصالح والخيرات الاجتماعية العامة. البرهان الذي يسوقه نوزيك هو أنّ الهوية الاجتماعية (Social entity) ما هي إلّا وهم، ولا شيء اسمه المصلحة الجمعية أو الخير الاجتماعي، وحينما يُتحدَّث عن مثل هذه الأمور، فإن حقيقة ما يحصل هو حيازة بعض أفراد المجتمع (الفقراء) لممتلكات وامتيازات وخيرات ونعم عن طريق سلب حق الملكية من أفراد آخرين (الأغنياء والأثرياء)، وهذا معناه جعل فئة من الناس (الأثرياء) بمثابة الوسائل لتأمين أهداف فئة أخرى، وهذا الشيء يتعارض مع روح تأكيدات كانط الأخلاقية على ضرورة النظر إلى الإنسان كغاية وليس كوسيلة أو ذريعة[2].

الفكرة هذه ممكنة المناقشة والنقد من زاويتين:

أوّلًا: ضرورة الاهتمام بالشرائح الفقيرة أو ضرورة الاهتمام ببعض الخيرات والمصالح الاجتماعية لها العديد من الأسباب، والكثير من هذه الأسباب لا يقوم على الرأي الفلسفي القائل إنّ للمجتمع هوية فلسفية منفصلة عن هوية الأفراد. وبناءً عليه، فإنّ الإنكار الفلسفي للهوية الاجتماعية لا يمكنه بمفرده أن يتمخّض عن دحض أهمية وجود مصالح وغايات اجتماعية.

(1) Ibid, p.195_196.

(2) Robert Nozick, **Anarchy State and Utopia**, p.32_33.

ثانيًا: ما يذكره شاپيرو؛ حيث يعتقد أن نوزيك أساء تفسير مبدإ الإنسانية عند كانط، فمضمون أحد تقارير الأمر المطلق (Categorical imperative) عند كانط، والذي يسمّى «مبدأ الإنسانية»، ومفاده أن يتصرّف الإنسان على نحو تُعامَل معه الإنسانية، سواء في شخصه أو في شخص غيره، كغاية لا كوسيلة أو ذريعة[1]. ما ينفيه ويرفضه هذا المبدأ الكانطي هو النظرة الذرائعية الصرفة إلى الإنسان، وإلّا فكانط لا ينكر أنّه من اللازم أحيانًا أن يتخذ البشر كوسائل في سبيل تأمين بعض الخيرات. إنّه يرفض الذرائعية المحضة في النظر للإنسان، ولكن إذا كانت هذه الذرائعية ممتزجة بنظرة غائية إلى الإنسان، فهي غير مرفوضة من وجهة نظره، لكن نوزيك يسيء تفسير هذا المبدإ ويخلص إلى القول إنّ الفرد يجب أن لا يُتخذ وسيلة لتأمين هدف ما مهما كانت الظروف[2].

يذهب بعض منتقدي نوزيك إلى أن حصيلة نظريته في العدالة الاقتصادية لا تتجاوز عرض أصول حول العدالة الصورية (formal justice)، فالمبدآن اللذان تطرحهما نظرية الاستحقاق لنوزيك يوصيان باحترام الحقوق الملكية للأفراد، لكنهما لا يتحدثان عن محتوى وطبيعة القوانين التي ترسم هذه الحقوق بالتفصيل (ما هي الملكية الشرعية، وما هو مستوى الممتلكات المشروعة، وما هي الطرق الشرعية لتحقيق الملكية القانونية المعتبرة). لا يبحث نوزيك عن التحديدات التي تبتني عليها تلك الحقوق. وبعبارة أخرى: فإن هذه الحقوق الشكلية تمنع الأفراد والدولة من التدخل أو الاعتداء على الحقوق المُدرجة داخل هذا النظام الاقتصادي، لكنها لا تقول شيئًا عن المحتوى الداخلي لهذا النظام. كما إنّ أصول الملكية إنما تكون نافعة عندما نبني موقفًا مسبقًا حول مضمون القوانين التي تسود المؤسسات الاقتصادية، أي عندما تُعزز الطرق المشروعة عن الطرق

---

(1) Immanuel Kant, **Ground Work of Metaphysics of Morals**, trans. by: H. J. Paton, p.96.

(2) Ian Shapiro, **The Evolution of Rights in Liberal Theory**, p.164.

غير المشروعة، وبعد تمييز الحدود والتخوم القانونية، وعندها نستطيع بشكل صوري دعوة الأفراد لمراعاة أصول الملكية ونقل الممتلكات وعدم التعدّي عليها[1].

تقرن نظرية الاستحقاق لنوزيك العدالة التوزيعية بمجرد السابقة التاريخية للملكية، وبذلك تواجه الإشكال المتعلق بطريقة التوزيع العادل للمصادر والأموال التي لم يسبق أن تملكها أحد وليست لها سوابق تاريخية، سواء أكان ذلك في إطار التملك أم في إطار نقل الملكيات، فهي لا تطرح أي رأي في هذا المضمار، فلا يمكن لنوزيك أن يبرر استحقاق الأفراد في الاستيلاء على هذه المصادر، ولا سبب تعذر دخول هذه المصادر في الملكية العامة ـ غير الفردية ـ أو للدولة[2].

التملك الأولي يواجه إشكالات عدّة أيضًا، والتملك الأولي هو أحد الطرق الثلاثة لإحراز استحقاق الملكية والتملك الشرعي للأموال والأشياء، إلى جانب الطريقين الآخرين، أي النقل الطوعي للممتلكات وتصحيح التملك؛ إذ يتعلق التملك الأولي بحالات استيلاء الأفراد على أشياء في هذا العالم لم تكن في السابق ملكًا لأحد. المثال على هذه الحالات هو دخول مجموعة من الناس لأوّل مرة إلى قارة غير مسكونة، ويرى نوزيك أنّ أراضي تلك القارة ومصادرها الطبيعية ليست ملكًا لأيّ إنسان، وبوسع تلك الجماعة من الناس أن يستولوا ويتملكوا تلك الأراضي والمصادر الطبيعية بشكل مشروع، طالما لم تسبب سلوكياتهم وتصرفاتهم إضرارًا برفاه الآخرين، وذلك على أساس أن من يصل أسرع فله الأولوية. وكما يقول آدم سويفت، فإنّ هذا الرأي تعرّض إلى كثير من النقد؛ إذ وجد

(1) Ehman Robert, «**Rawls and Nozick: Justice without Well-being**», Published in: Angelo Corlet (ed.), **Equality and Liberty**, p.328.

(2) Onora O'Neill, «**Nozick's Entitlements**», Published in: Paul Jeffrey (ed.), **Reading Nozick**, p.305.

معظم المنظرين السياسيين أن إيضاحات نوزيك حول التملك الأولي غير كافية، فماذا يجب أن يفعل الإنسان على وجه الدقة ليتملك شيئًا لم يكن في السابق ملكًا لأحد؟ هل يجب أن يمشي حوله، أم يجب أن يرسم دائرة أم يبني سورًا حوله؟ وكيف نثبت أن رفاهية الآخرين لم تنخفض بأفعالنا هذه؟ فمن الواضح أنّ الذين لن يستطيعوا امتلاك هذه القطعة من الأرض سوف تنخفض رِفاهيتهم؛ بل من قال إن تلك القارة لا مالك لها وبالتالي فهي عرضة لتملك الأفراد بصورة حرة؟ ربما كانت تلك القارة وكل عالم الطبيعة ملكًا لكل البشر سويةً، وفي هذه الحالة يجب على من يريد أن يتملك شيئًا من العالم أن يكسب ترخيصًا وموافقة من الآخرين[1].

في نهاية هذا النقد الملخص يجب أن أشير إلى أنّ الدولة الصغرى التي يتحدث عنها نوزيك والتي لا تتحمل أدنى التزام حيال رفاهية الشرائح الفقيرة وصحّتهم وتعليمهم ودعمهم، وتتلخص صلاحياتها في حماية حقوق الملكية والحريات الفردية، تواجه بشكل جاد أزمة قبول واعتراف؛ إذ لا دليل على أن أكثرية أفراد المجتمع يغضّون الطرف عن رفاههم وسعادتهم من أجل احترام أصول ملكية تصبّ بشكل مباشر لصالح أقلية ثرية.

فما هو الشيء الذي يُلزمهم بحماية مثل هذا النظام الذي لا يرى نفسه مُلزمًا حتى بالحد الأدنى من حماية الرفاه العام وتقليل آلام الطبقات الفقيرة أو الأقل نصيبًا ومحنها، خصوصًا أن الإيديولوجيا التي تسود هذا النظام، مضافًا إلى نزعته في الحرية، تعتبر أيّ ممارسات تقوم بها الدولة في سبيل مثل هذا الدعم نوعًا من السرقة، والواقع أن الرأسمالية الغربية المعاصرة لم تستطع الانتصار على الأمواج الشيوعية والتيارات الاشتراكية العاتية التي اجتاحت الطبقات العاملة والفقيرة في العقود الأولى من القرن العشرين إلّا

(1) آدام سويفت، الفلسفة السياسية، ترجمه للفارسية: پويا موحد، ص62ـ63.

بفضل سياسات الدعم والرفاه التي انتهجتها. بعبارة أخرى: فإنّ الرأسمالية عادت إلى رشدها وعرفت مكامن النقص فيها، فاستطاعت إلى حد كبير معالجة الفوارق الطبقية العميقة في تلك المجتمعات والتخلص من تبعاتها المخرّبة لأسس النظام الرأسمالي. أما النظرية السياسية-الاجتماعية لنوزيك فهي نظرية مغرقة في الفردية والرأسمالية بشكل لا تتقبله الحقائق الموضوعية المعاشة في المجتمعات الإنسانية المعاصرة؛ بل إن تطبيقها ليس ممكنًا على أرض الواقع، فضلًا عن أنّ صاحبها لم يستطع إقامة نظريته على ركائز مقبولة من الأدلة والبراهين.

ويمكن القول إنّه على الرغم من أنّ ما أنجزه نوزيك في موضوع العدالة الاجتماعية هش وقليل الأهمية، بيد أن تأكيده على قضية الملكية واهتمامه بمنابت الملكية الشرعية وجذورها ونظرته التاريخية إلى العدالة الاجتماعية، جديرة بالاهتمام والنظر. لا ريب في أن أيّ نظرية في باب العدالة الاجتماعية لا تستطيع أن تدّعي لنفسها الشمول والاستيعاب دون تقديم تفسير واضح للملكية الخاصة والحقوق الملكية للأفراد. لقد اختزل نوزيك العدالة الاجتماعية في عدالة توزيع الممتلكات بغير وجه حق، ولكن ينبغي عدم تجاهل أنّ التوزيع العادل للممتلكات والثروات والأصول والمبادئ التي تتحكم في هذا التوزيع، تشكل جانبًا مهمًّا من قضية العدالة الاجتماعية. وأما في ما يتعلق بمعارضته لرأي راولز الذي يرفض دور الأفراد في ما يمتلكونه من قدرات ومواهب بدنية وفكرية، ينبغي القول إنّ هذه المواهب إذا تجلت على شكل أعمال وإنجازات وخدمات اجتماعية ذات قيم كمية وكيفية متباينة، واستتبعت استحقاقات وأجورًا متباينة من الثروة والمصادر المالية، لكان رأي نوزيك هو الصواب، بيد أن خطأه يكمن في تصوره بأن هذا الاستحقاق المنبثق عن المواهب الطبيعية للفرد هو استحقاق مطلق ولا يقبل التقييد، كما تصوّر أنّه ما من قيمة أو مصلحة أو حقوق أخرى بإمكانها التأثير على حق الملكية وتقييده وتحديده بسبب

رجحانها عليه في الأهمية، تعود جذور هذا التصور إلى عدم وجود قيمة أو حق أعلى من حقوق الملكية بحيث تكون أهميته أو قيمته سببًا في تقييد جانب من تلك الحقوق وتحديدها في بعض الحالات، من قبيل اقتطاع ضرائب أو ممارسة نوع من الإشراف على عمليات تبادل الصفقات.

2ـ آراء هايك في العدالة الاجتماعية

فريدريك هايك (1899ـ1992م) عالم اقتصاد سياسي من أصل نمساوي، قضى معظم عمره في بريطانيا، وهو من أبرز أنصار نزعة الحرية، خصوصًا في مجال اقتصاد السوق الرأسمالية الحرّة. كتابه الشهير الأوّل «طريق نحو الرقّ» (The Road to Serfdom) صدر عام 1944م، وكان على الدوام من النصوص الرئيسية التي يعتمدها معارضو دولة الرفاهية. ورؤيته في الاقتصاد السياسي مخالفة تمامًا لرؤى عالم الاقتصاد الإنجليزي جون مينارد كينز (1883-1946) (John Maynard Keynes) الذي تحدث في كتابه المعروف «نظرية عامة في العمالة والفائدة والنقد» عن ضرورة تدخل الدولة في السوق الحرة، وأهمية امتزاج الاقتصاد الحرّ بالسياسات الاجتماعية العامة التي ترسمها الدولة؛ إذ يرفض هايك أي تدخل للدولة في النظام الرأسمالي واقتصاد السوق الحرة، وقد غدا هذا المنحى محور آرائه في العدالة الاجتماعية، وشكّل منطلقًا لمعارضته الجادة لأي تنظير في حيّز العدالة التوزيعية.

إذا اعتبرنا نزعة الحرية لدى نوزيك ليبرالية ترتكز على الحقوق الطبيعية، فإن نزعة الحرية لدى هايك ليبرالية تتوكّأ على حاكمية القانون (The Rule of Law). يشدد هايك في أعماله التي تلت كتابه «طريق نحو الرق» على ضرورة تدوين إطار قانوني للحكومة والدولة، ويذهب إلى أن صلاحيات الدولة يجب أن تنحصر في إطار قوانين ومقررات معينة،

وتعمل هذه القوانين التي توضع على أساس الحريات الليبرالية على صيانة استقلال الأفراد وحرّيّاتهم، وعلى تقييد مديات تدخل الدولة؛ وبذلك فإن هايك يعتبر نصيرًا متشددًا للدولة الصغرى ويتفق في ذلك مع نوزيك تمامًا. تجلى هذا المنحى عند هايك في كتابه «طبيعة الحرية» (The Constitution of Liberty) الذي صدر عام 1961م. ويمكن يمكن رصد آرائه حول العدالة الاجتماعية في المجلد الثاني من كتابه «القانون والتشريع والحرية» (law, Legislation and Liberty)، والذي يعرف أيضًا باسم «سراب العدالة الاجتماعية» (The Mirage of Social Justice)، أكثر من سائر أعماله وكتاباته. هذا على الرغم من إشاراته وأفكاره حول العدالة التوزيعية في كتابه «طبيعة الحرية». وقد أشرنا في بداية هذا الفصل إلى أن دفاع هايك عن نزعة الحرية لا يندرج في إطار مشروع فكري منتظم له أدلته وبراهينه النظرية؛ بل ينحو منحى عمليًّا، فيذكر الفوائد العملية للسوق الحرة وعدم تدخل الدولة في العملية الاقتصادية. إنّه يعتقد أنّ التدخل المبرمج للدولة في هذا السياق الحرّ بذريعة إقامة العدالة التوزيعية أو أيّ مصلحة اجتماعية أخرى يجرّ إلى اللاعدالة وحرمان المجتمع من مواهب النظام الاقتصادي الرأسمالي والسوق الحرة.

2ـ1ـ عبثية العدالة الاجتماعية

النقطة الأولـى التي تسترعي الانتباه في معالجة هايك للعدالة الاجتماعية هي مجابهته للتصور الشائع حول موضوع العدالة، بأنها صفة لنوع من العلاقات والترتيبات الاجتماعية والمؤسسات وبنى المجتمع. لقد اكتسب هذا التصور مزيدًا من الوضوح والتأكيد في أفكار راولز عن العدالة، فهو يعتبر أصول العدالة ركيزة أساسية للمجتمع. هذا مع أنّ العدالة كانت تعتبر قبل راولز شيئًا ذا علاقة بالنظام الاجتماعي ومؤسساته. يقول هانس كِلسن:

«العدالة بالدرجة الأولى صفة مكانية وليست ضرورية للنظام الاجتماعي... النظام الذي ينظّم العلاقات بين الأطراف البشرية. والعدالة فضيلة للفرد الإنساني ولكنها تقع في الدرجة الثانية؛ إذ إنّ الفرد يعتبر عادلًا عندما تتطابق تصرفاته وسلوكياته مع معايير النظام الاجتماعي وقيمه واعتباراته التي عُرف عنها أنها عادلة، فالعدالة سعادة اجتماعية يضمن النظام الاجتماعي وجودها»[1].

على أساس هذا التصور الشائع، تتصف المؤسسات وأشكال الأوضاع والترتيبات الاجتماعية من قبيل النظام السياسي، والنظام الاقتصادي، والنظام التعليمي، والقوانين القضائية، والحقوق وسائر جوانب شبكة العلاقات الاجتماعية بأنها عادلة أو غير عادلة. بيد أن هايك يعتقد أن صفة العادل أو غير العادل لا موضوع لها أساسًا في مثل هذه الأحوال والأمور؛ لأنّ الاستخدام الصحيح الوحيد لمفردة العدالة يصدق فقط على السلوك الواعي للإنسان (المخلوق المختار الحرّ صاحب الإرادة). قد تكون مختلف جوانب البنية الاجتماعية العامة وأشكال الأوضاع القائمة فيها جيدة أو سيئة وكفوءة أو غير كفوءة، لكنها لا يمكن أن تكون عادلة أو غير عادلة.

يقول هايك:

«سلوك الإنسان فقط يمكن أن يوصف بأنّه عادل أو غير عادل، وإذا استخدمنا هاتين المفردتين في خصوص وضعية واقعية، فسيكون المعنى الوحيد القابل للتصور هو أن شخصًا كان مسؤولًا عن إيجاد تلك الوضعية أو فتح الطريق أمام ظهورها. الوضعية الأساسية أو شكل الوضعية التي لا يقوى أحد على تغييرها، قد تكون جيدة أو سيئة، لكنها لا يمكن أن تكون عادلة أو غير عادلة»[2].

---

(1) Hans Kelsen, **What is Justice**, p.1.

(2) Fredrich Hayek, **Law: Legislation and Liberty**, volume 2: «The Mirage of Justice», p.31.

وهكذا، فإن كل الأمور التي لا يتحمّل الإنسان ولا سلوكياته وتصرفاته مسؤولية ظهورها ووجودها، لا توصف بهاتين الصفتين؛ لأن خروج ذلك الشيء عن سيطرة الإنسان يرفع مجال الكلام الأخلاقي عنه (الكلام عن عدالته أو لاعدالته)، كما إنّ أصل الطبيعة والواقعيات والأمور التكوينية المتعلقة به من قبيل الخصائص والنواقص الطبيعية في جسم الإنسان لا يصلح لأن يكون موضوعًا للعدالة أو اللاعدالة، كذلك الأمر بالنسبة إلى المجتمع ونُظُمه الداخلية؛ إذ إنه ليس لها بُعد أخلاقي؛ وبالتالي، فإنه لا معنى لوصفها بأنها عادلة أو غير عادلة. نعم، لا شكّ في أن السلوك الفردي للإنسان وكذلك القرارات والأعمال المنسوبة إلى منظمات وجماعات متكوّنة من الأفراد تصلح أن تكون موضوعًا لفكرة العدالة؛ لذلك فإنّ قرارات الدولة ومؤسسات السلطة السياسية، وهي من مصاديق المنظمات، تتصف بأنها عادلة أو غير عادلة.

القضية في باب العدالة الاجتماعية أو العدالة التوزيعية هي أنّ التوزيع الحاصل لثروة معينة مثلًا إذا تمّ على أساس فعل وقرار فرد أو منظمة معينة (كالدولة مثلًا)، فسيكون ثمة مجال للنقاش حول عدالة هذا التوزيع أو لاعدالته، لكن إذا كان شكل هذه الوضعية بسبب نظام تلقائي غير مخطط له (spontaneous order)، فلا معنى لاستخدام صفات العادل وغير العادل[1].

يرى هايك أنّ كثيرًا من الإشكالات والمؤاخذات الموجّهة إلى نظام السوق الحرة بذريعة وجود الفقر أو اللامساواة الاقتصادية والتشديد على ضرورة العمل بعدالة توزيعية أو اقتصادية، تقوم على قبليّة ساذجة وسطحية، فيصورون المسألة وكأنّ جماعة من الناس خططت عن وعي لهذه اللامساواة والاضطرابات؛ ولذا فهي مسؤولة عنها، ويجب من أجل تعويض هذه اللاعدالة أن تعيد النظر في قوانين السوق الحرة والحريات

(1) Ibid, p.33.

الاقتصادية[1]. يذهب هايك إلى أنّ هذه الأمـور لا تمثل تهمًا بانعدام العدالة يصحّ توجيهها إلى السوق الرأسمالية الحرّة؛ إذ ليس ثمة فرد أو أفـراد هم المسؤولون عن هذا الفقر وهذه اللامساواة. ومن جهة ثانية، لـم يكن المقصود من سنّ القوانين التي تسود هذه السوق إفقار جماعة معينة وإثـراء جماعة أخرى من أفـراد المجتمع الحرّ، حتى تتصف تلك القوانين باللاعدالة، إنما هو سوء طالع تلك الجماعة التي تتضرر من عجلة الاقتصاد الحر، وهذا ما ينبغي النظر إليه كما ننظر إلى المصائب والنواقص والشرور والكوارث في عالم التكوين والطبيعة، فإذا كان ثمة موجود في هذا العالم يوزّع هذه المصائب والشرور بإرادته وتصميمه، فسيكون للعدالة موضوعها؛ لأنّه سيكون مسؤولًا عن وجود هذه الشرور والنواقص أخلاقيًا، أما إذا لم يكن هذا التوزيع من فعل موجود ذي إرادة مباشرةً، إنما العلل والأسباب الطبيعية هي التي تبتلي، من باب الحظ والصدفة، جماعةً من الناس بهذه المصائب والشرور، فيجب اعتبار ذلك من سوء حظهم وطالعهم، وتبقى قضية العدالة أو اللاعدالة دون موضوع أو أرضية. وهكذا يصرّ هايك على عدم وجود عامل في نظام السوق الحرّ مسؤول عن توزيع الفقر والآفات الاجتماعية، كما إنّ القوانين والركائز الاقتصادية الرأسمالية لم توضع من أجل إنتاج الفقر واللامساواة، بحيث يمكن نسبة اللاعدالة إلى هذا النظام. يقول هايك:

«ينبغي الاعتراف بأنّه إذا كانت المنافع والأضـرار الموزّعة من قبل آليّات السوق نتيجة تقسيم واع وبتأمل من أفراد معينين، فإن هذا التوزيع يعتبر ضـرورةً وفي كثير من الأحيان غير عـادل، بيد أن الواقع غير هذا. الحصص [غير المتساوية] للأفراد حصيلة عملية لم تكن تأثيراتها [السلبية] على بعض الأفراد مقصودةً ولا مقدرةً مسبقًا»[2].

---

(1) Ibid, p.62.

(2) Ibid, p.64.

العدالة الاجتماعية من وجهة نظره فارغة لا معنى لها في مجتمع حرّ توفّر قوانينه المجال للأفراد لبذل مساعيهم بحرية، وليبدوا نشاطهم في سبيل تحقيق إراداتهم ومطالبهم وأهدافهم الفردية. ولا تكتسب العدالة الاجتماعية معناها في منظمة أو مجتمع يتصرف فيه الأفراد على أساس أوامر مركزية (مثل الجيش) ولا يكون لهم استقلالهم في الاختيار واتخاذ القرارات. النقطة المهمة هي عدم وجود فرد أو أفراد معينين في نظام السوق الحرة يرسمون مداخيل وأعمال الأفراد وسائر النتائج الإيجابية والسلبية لحياتهم الاقتصادية، وذلك بخلاف المنظمة التي تخضع في كل شؤونها لسيطرة القادة والآمرين، فإن مسؤوليات أيّ تبعات سلبية تقع على عاتقهم ويستحقون الملامة والاتهام باللاعدالة نتيجة هذه التبعات السلبية[1].

يؤكد هايك على ضرورة عدم مقارنة النظام الاقتصادي ومجال التبادلات الاجتماعية بالمنظمات الهادفة والمصنوعة من قبل البشر، مثل الوحدات التعليمية والوحدات العسكرية والشركات التجارية، وعدم تسرية هذه الهدفية إلى النظام الاقتصادي والمجال العام للتبادلات الاجتماعية. الفارق بين هذين الحيّزين من وجهة نظره هو أن نظام اقتصاد السوق الحرة، وخلافًا لهذه المنظمات المصنوعة بشريًّا، يخضع لـ«كاتالاكسي» (Catallaxy) أو نظام تلقائي ذاتي، وهذا ما يشبه اليد الاقتصادية الخفية التي قال بها آدام سميث في النظام الذاتي للسوق الحرة. يقول هايك إيضاحًا للكاتالاكسي:

«يظهر النظام داخل السوق بسبب التناغم والتأثير المتقابل بين الاقتصادات الفردية، فالكاتالاكسي نوع من النظام الذاتي الداخلي يوجده السوق وعمل الأفراد في مجال قوانين الملكية والجزاء والعقود»[2].

فإن ما يؤمّن الرصيد النظري والقيمي لهذا النظام الذاتي من وجهة نظر

---

(1) Ibid, p.69.

(2) Fredrich Hayek, **Law: Legislation and Liberty**, volume 2: «The Mirage of Justice», p.108_109.

هايك هو قيمة اسمها «الحرية»، بمعنى أن هذا النظام الذاتي التلقائي هو حصيلة الحرية، والحرية من وجهة نظره ليست مجرد قيمة إلى جوار سائر القيم الأخرى؛ بل هي مصدر أكثر القيم أخلاقية وشرطها[1]؛ لذا يغدو هذا النظام الذاتي للسوق الحرة أخلاقيًا وقيميًا. يدافع هايك، شأنه شأن نوزيك، عن الحرية السلبية أيضًا، ويفسّر الحرية بأنها عدم وجود أي شكل من أشكال الضغط والإكراه والعرقلة الخارجية في طريق السعي نحو تحقيق الأهداف والإرادات الفردية، فالإنسان الحر هو الذي يسعى لتحقيق أهدافه الفردية دون أن يواجه أيّ موانع أو إكراه خارجي، ويتقبل التبعات غير المخمّنة لممارسته حريته، كما إنّه يدخل السوق الاقتصادية الحرة بحرية ويتحمل التبعات والاستحقاقات الإيجابية والسلبية لمثل هذا التنافس الحر، ولا يتحمل أحد مسؤولية هذه التبعات السلبية.

2_2_ معارضة نظريات العدالة التوزيعية

يعتقد هايك أن تساوي الأفراد أمام القانون هو الشكل الوحيد من المساواة الذي يمكن الاعتراف به في المجتمع الليبرالي الحر؛ لأنّ الأشكال الأخرى من المساواة لا تنجسم مع الحرية والاستقلال الفرديين. إنّ التباين الواقعي بين الأفراد يبرّر ضرورة اللامساواة المادية (Mate-rial inequalities)، بيد أن المساواة أمام القانون تختلف في ماهيتها عن المساواة المادية. من هنا، لا يستدعي التباين الواقعي والطبيعي بين البشر تقبّل اللامساواة بينهم أمام القانون[2].

وليست معارضة هايك لنظريات العدالة التوزيعية المختلفة ناشئة من أن غاية كل هذه النظريات فرض المساواة المادية بين أفراد المجتمع بدرجات ومستويات متنوعة، إنما لأنّه يعارض أساسًا كل شكل من أشكال

(1) Fredrich Hayek, The Constitution of Liberty, p.6.

(2) Ibid, p.85_87.

النماذج والقوالب التي تبتغي سلب الحرية الفردية وتنظيم العلاقات الاجتماعية في إطار مخطط مسبقًا، ولا فرق في ذلك بين النموذج المصاغ على أساس مناصرة المساواة الاجتماعية والمادية أو عدم مناصرتها.

يقول هايك: «اعتراضنا موجّه لأيّ محاولة تروم فرض نموذج توزيعي منتقى على المجتمع بشكل واعٍ، سواء أكان محتوى ذلك النموذج نظام المساواة أم نظام اللامساواة»(1).

يرى هايك أنّ الحافز المستتر وراء مساعي المساواة التي تظهر على شكل نظريات في العدالتين التوزيعية والاجتماعية، إنما هي حسد (envy) يعتمل في أعماق نفوس الفقراء والأقل سهمًا وحصصًا في المجتمع تجاه الأثرياء والموسرين، هذا الحسد المعتمل في الأعماق حينما يظهر إلى السطح يتخذ أشكالًا من النظريات الاستدلالية المعقولة(2). ولا شكّ في أن هايك يعي بأن إدانة المحفزات -على افتراض صحة تشخيصه- لا تمثل دليلًا مقنعًا لدحض هذه النظريات؛ لذلك يحاول حسب تصوره زعزعة هذا النمط من النظريات التوزيعية من وجهة نظره. أما أنصار العدالة التوزيعية الذين يعتبرون التوزيع الطبيعي والحر للدخل والثروة في السوق الحرة توزيعًا غير عادل، ويقترحون بدل هذا السياق الطبيعي التلقائي الذاتي نموذجًا توزيعيًّا قائمًا على أصول العدالة، فلا مندوحة أمامهم سوى أن يجعلوا أحد عنصري الجدارة (merit) أو الحاجة (need) أساسًا للتوزيع المنصف الذي يقترحونه، وهذا من وجهة نظر هايك ليس محبّذًا ولا ممكنًا. وترتفع لهجة هايك وتتحول إلى لغة شديدة في ما يتعلق بالاشتراكيين الذين يقيمون العدالة الاجتماعية على أساس «رفع الاحتياجات الأساسية» كأرقى القيم الاجتماعية. هجماته الفكرية والسياسية على الاشتراكيين تعود إلى كتابه الأوّل «طريق نحو الرق» الذي يعتبر فيه أنّ الاشتراكية والماركسية

(1) Ibid, p.87.
(2) Ibid, p.93.

أصل المشكلات في العالم المعاصر، ويرى أنّ هذا السنخ من الأفكار يشكّل أساسًا لظهور حكومات استبدادية كالفاشية والنازية؛ لأنّ الاشتراكية من وجهة نظره، وفي أيّ صيغة من الصيغ عُرضت، تفرز النزعة السلطوية، إنّه يعتقد أنّ الاشتراكية والتخطيط للسيطرة على السوق تفضي في نهاية المطاف إلى تكريس البيروقراطيا وفتح الطريق أمام سلطات وصلاحيات منفلتة للدولة.

قبل التطرق إلى الجانب الإبداعي في مشروع هايك، لا بدّ من إيضاح مراده من التوزيع على أساس الجدارة والاستحقاق. يستخدم هايك مفردتي «الجدارة» (desert) و«الاستحقاق» (merit) بمعناهما الأخلاقي[1]؛ أي جوانب الفعل والسلوك التي تجعل الفاعل جديرًا ومستحقًا للثناء والتقدير. وليس للجانب الأخلاقي من الفعل علاقة مباشرة بالنتائج الإيجابية أو السلبية للفعل؛ إذ قد لا ينتهي فعلٌ في حالة معينة إلى النتائج المرجوّة على الرغم من كل جهود فاعله، ولكنّه يستحق الأجر والتقدير نظرًا إلى جهوده تلك، مضافًا إلى الظروف التي أحاطت به وإلى مجموعة الموانع والصعوبات التي واجهته[2].

يعتقد بعض أنصار العدالة التوزيعية أنّ العدالة في الممتلكات والدخل والثروة تستتبّ في المجتمع عندما ينال كل فرد حقوقه ومخصصاته على أساس جدارته واستحقاقه؛ لذا ينبغي دراسة الأوضاع التي يعيشها كل فرد والاطلاع على مساعيه وجهوده، ولا يُنظر فقط إلى نتائج أعماله وثمارها؛ إذ قد لا ينجح بسبب سوء الحظ وبروز عقبات معينة في الوصول إلى النتائج الإيجابية المرجوّة، لكنه يستحق التقدير من الناحية الأخلاقية. توجد أسباب معينة عدّة تمنع هايك من قبول هذا المنحى

---

(1) استخدم هايك مفردتي الجدارة «desert» والاستحقاق «merit» مرارًا بمعنى واحد، ومراده منهما ما أشير إليه في النص.

(2) Fredrich Hayek, **The Constitution of Liberty**, p.94_95.

التوزيعي؛ إذ يعتقد أنّ القيمة (Value) المُنتَجة من قبل كل فرد هي التي يجب أن تمثل أساس كسب الدخل في المجتمع الحر، فالمهم هو القيمة التي تحتويها خدمات الفرد وأعماله لسائر أفراد المجتمع، والثمن الذي يُدفع مقابلها في السوق الحرة، وتتعيّن هذه الفائدة والمنفعة والقيمة على أساس العرض والطلب ودون تدخل أي معيار أخلاقي.

يذهب هايك إلى أن إشراك العنصر الأخلاقي (الجدارة، والاستحقاق، والكفاءة، وأي معيار آخر) في تعيين الدخل وتوزيع الثروة، ليس محبّذًا؛ بل ليس ممكنًا؛ وذلك لأنّ البشر غير متفقين على الأفكار القيمية، مضافًا إلى أنّ القيم لا تُختزل ولا تتلخص في القيم الأخلاقية؛ وعليه، فالتوصل إلى اتفاق بشأن القيم المتعددة المتنازع عليها عملية صعبة ومتعذرة، كما إنّ من المستحيل افتراض حصول اتفاق حول معنى القيمة التي يجب أن تتخذ معيارًا لتقييم الأجر والتقدير ومحتواها، ومعنى ذلك أن مثل هذا التقييم والتخمين لن يكون ممكنًا. كيف يمكن في مجتمع واسع ومعقّد نظير المجتمعات الملايينية المعاصرة، معرفة المعلومات اللازمة حول خدمات كل فرد وأنشطته، ودوافعه، ومحفزاته، وظروفه، وأوضاعه، ومستوى خدماته الصادقة وما إلى ذلك بشكل دقيق حتى يمكن تخمين درجة جدارته واستحقاقه الأخلاقي وإعطائه ما يستحقه، إذن لا مناص من الاكتفاء بنتيجة وثمرة أعمال الفرد، والقيمة التي يراها المجتمع لأفعاله وخدماته. هذا، مع أن هايك يعترف بأن معظم الناس يريدون في قلوبهم أن ينال كل فرد حسب جدارته واستحقاقه، لا حسب التقييم الاقتصادي المحض لنتائج أعماله[1].

يمكن تقرير هذا الدليل من زاوية أخرى على هذا النحو: ثمة آراء وطروحات مختلفة حول العدالتين التوزيعية والاجتماعية، تقوم كل

(1) Ibid, p.97.

واحدة منها على أساس تصور معيّن للخير الإنساني والمجتمع الصالح والحياة الطيبة، ومعنى ذلك أنّ اختيار واحدٍ منها هو «انتخابٌ أخلاقي». ومن الطبيعي أن يرتكز أي انتخاب أخلاقي على رؤية وميول وتصورات فلسفية وقيمية خاصة؛ ذلك أنّ التوصل إلى رؤية مشتركة وإجماع حول هذه الأسس المسهمة في الانتخاب الأخلاقي أمر متعذر، والأفـراد غير متفقين في تصوراتهم الفلسفية حول الإنسان والحياة والغايات وإيجابيات الحياة الإنسانية؛ لذا لا توجد أيّ رؤية يمكن اتباعها حول العدالة التوزيعية والاجتماعية، ويجب أن يكون كل فرد حرًا في انتخابه الفردي الذي يسعى في ضوئه إلى تحقيق تصوره الخاص عن الحياة الصالحة والخير والسعادة الفردية.

وفي ما يتعلّق بقيمة (value) الخدمة أو الفعل، فإن الجدير بالذكر أن هايك يحذّر من استخدام مصطلحات غامضة يمكن أن تُستغل من قبل أنصار العدالة الاجتماعية؛ إذ إن بعض المفردات من قبيل «القيمة الاجتماعية» أو «المنفعة» أو «قيمة لمجتمع» (value to society) هي مفردات غامضة ومُضلّلة تمامًا. وقد تكون أعمال أي فرد وخدماته مفيدةً ومحبذةً لفرد آخر أو لعائلة أو جماعة معينة من الأفراد، ويكون هؤلاء على استعداد لدفع أجور ومبالغ من أجلها؛ لذا لا يمكن اعتبار عمل أو خدمة ما مفيدة وقيّمة للمجتمع (المجتمع بمعنى غير معنى الجماعة المحدودة من الأفـراد)، فإن طباع الأفراد وأذواقهم واحتياجاتهم متعددة ومتباينة، ولا يمكن القول إن عملًا ما مفيد وقيّم للمجتمع، أي لكل واحد من أفراد المجتمع، أي لهم جميعًا؛ لذا ينبغي عدم التدخل في النظام التوزيعي للثروة والعلاقات الاقتصادية الحرة بذريعة الدفاع عن مثل هذه القيم الجماعية ودعمها[1].

إقامة نظريات العدالة التوزيعية على أساس الحاجة تعاني من وجهة

(1) Fredrich Hayek, Law: Legislation and Liberty, volume 2: «The Mirage of Justice», p.75_76.

نظر هايك من نفس مشكلة إقامتها على أساس الجدارة والاستحقاق بدرجة أو بأخرى. كما إنّ ثمة اختلافات في الآراء حول تشخيص الجدارة والاستحقاق الأخلاقي وتفسيرهما، وتوجد كذلك اختلافات لا تصل إلى الاتفاق حول أولويات احتياجات الإنسان؛ وبالتالي، ستبرز دومًا مشكلة مفادها أنّه لا يمكن الاتفاق والإجماع على نوع الاحتياجات التي ينبغي أن تكون محورًا لتوزيع الدخل والثروة.

يعارض هايك سياسات دولة الرفاهية بالشكل الذي ظهر في بريطانيا وبلدان ليبرالية أخرى في ما يتعلق بالصحة والتعليم والسكن، والسبب هو أنّ أساس هذه السياسات عنصر تأمين الاحتياجات. فقد ساد الاعتقاد بأنّه إذا أراد الأفراد أن يتمتعوا بحياة طيبة مُرضية، فينبغي أن توفر لهم خدمات وبضائع خاصة، كما افتُرض أنّ هذه الاحتياجات ممكنة القياس والتعيين؛ وبذلك فإنه لا بدّ من توزيع الرفاه بحيث يكون عادلًا وشاملًا لكل أفراد المجتمع، وعندها يتمتع كل فرد بمقدار معين من الخدمات الصحية والتعليمية وما إلى ذلك. الإشكال الأساس الذي يسجّله هايك على هذه الرؤية أنّه ما من حاجة يمكن تعيين مقدارها ودرجتها، حتى يكون الأفراد مستحقين لها بمقتضى العدالة[1].

جدير بالذكر أن هايك يعارض أساسًا كل أشكال نظريات العدالة الموضوعية (substantive) التي تضع العدالة الاجتماعية في قوالب أصول ومعايير معينة؛ والسبب هو أنّ طرح فكرة العدالة الاجتماعية لا معنى له في المجتمع الحر، مضافًا إلى الإشكالات التي تواجهها مثل هذه النظريات على الصعيد العملي، فلا تستطيع التوصل إلى اتفاق وإجماع بشأن الترتيب الأخلاقي لها (الجدارة والاستحقاق أو الحاجة). ويقترح هايك نوعًا من العدالة الإجرائية (procedural justice)، بمعنى أنّه يدل محورية

(1) Norman Barry, Hayek's Social and Economic Philosophy, p. 148.

تعريف العدالة وصياغة قالب أو نموذج لتوزيع الثروة والإمكانيات على أساس معايير مقررة ومذكورة في ذلك التعريف، يُصار إلى توفير ظروف منصفة للتنافس الحر في سوق حرة. فبدل التأكيد على قيم وغايات خاصة باعتبارها محتوى العدالة الاجتماعية، وعوضًا عن محاولة فرضها على كل بنية المجتمع ونشاطات الأفراد، نطرح إطارًا قانونيًا كليًا وأساسيًا يكون كل فرد معه حرًّا في متابعة مطالبه وطموحاته وقيمه الفردية والعمل على خلفية تنافس حرّ منصف من أجل تأمين أهدافه وإراداته، دون أن يكون للدولة مسؤوليات والتزامات حيال تعريف معين للعدالة أو تفسير خاص لقيم الحياة وغاياتها.

هذا التصور للعدالة والذي يعرف أيضًا باسم العدالة التبادلية أو التعاملية (Commutative Justice) لا يهتمّ بتبعات الأنشطة الدائرة في السوق الحرة ونتائجها، ولا يسعي للتقليل من الآلام والنتائج السلبية (وهذا هو همّ العدالة التوزيعية)؛ بل يحاول أن يفكر بالبنية والإطار العام للسوق الحرة، وأن يرى العدالة في أن تفسح القوانين التي تسود بنية السوق الحرة المجال للتنافس الحر بين كل الأفراد، وأن تكون الحريات الفردية محترمة، وأن يستطيع كل إنسان متابعة تصوره عن الحياة الصالحة الطيبة.

2ـ3ـ فوائد السوق الحرة ومضار العدالة التوزيعية

ذكرنا في ما سبق أن هايك من أنصار نزعة الحرية العملانيين، بمعنى أن دفاعه عن نزعة الحرية يرتكز على ذكر النتائج السلبية للنظريات التي تطالب بمزيد من تدخل الدولة والسيطرة على السوق الحرة، كما إنّه يحاول تقديم مسوّغ لنزعة الحرية في إطار شرحه للمنافع العملية للسوق الاقتصادية الحرة. وإنّ أيّ محاولة لتأمين التوزيع العادل للثروة في المجتمع الحرّ تفضي إلى نتيجتين عمليتين سلبيتين تمامًا من وجهة نظر هايك: النتيجة الأولى هي أن عرض أي شكل من أشكال النماذج

الموضوعية الخاصة للعدالة لا ينسجم مع واحد من أهم المضامين الراسخة في المجتمع الليبرالي، ألا وهو حرية كل فرد في السعي نحو غاياته ومطامحه؛ أما النتيجة السلبية الثانية فهي أنّ هذه النماذج التوزيعية تعتمد على قيم ومرتكزات معينة كما سبق أن أشرنا، وغموض القيم التي تسود هذه النظريات التوزيعية يمهّد الأرضية لإمساك الدولة ورجال السياسة بسلطات سياسية كبيرة لا توجد قنوات واضحة لاستخدامها وممارستها بالنظر إلى ذلك الغموض القيمي، ومعنى ذلك أن الدولة ستجد مجالًا واسعًا لممارسة سلطاتها بشكل مزاجي ودون ضوابط؛ وذلك بذريعة العدالة الاجتماعية. الغموض في معنى ومصاديق الحاجة والجدارة والاستحقاق واللياقة، والتوزيع العادل وما إلى ذلك، توفر كلها ذرائع جديدة لأصحاب السلطة السياسية كي يستعينوا بأدبيات ولغة جديدة -العدالة الاجتماعية والقيم الغامضة التي تسودها- من أجل تأمين مصالحهم وتحقيق تمنّياتهم وتكريسها، وهكذا يتغيّر اتجاه النظام الحر الذي يسود المجتمعات الليبرالية نحو تكوين منظمات سلطوية شمولية (totalitarian) وتشكيلها[1].

يعتقد هايك أنّ السوق الحرة تؤدي إلى نوع من اللامساواة الاقتصادية، بيد أن هذه اللامساواة ضرورية للحراك الاقتصادي. ونظام السوق الحرة أكفأ بكثير من النماذج التي تروم القيام على أساس العدالة الاجتماعية والتوزيعية؛ بل يرى هايك أنّ الفقر النسبي واللامساواة الاقتصادية والاجتماعية في المجتمعات الحرة المعتمدة على اقتصاد السوق، منتشر أكثر في المجتمعات الاشتراكية التي تحكمها دول وحكومات تدخلية، إلّا إنّ الظروف الاقتصادية في المجتمعات الحرة ستكون هي الأفضل على المدى البعيد، وسوف يصار إلى تأمين الرفاه فيها بمستويات أفضل.

(1) Raymond Plant, Modern Political Thought, p.8486-; John Gray, Hayek on Liberty, p.73.

في النظام الاقتصادي الحر ليس من واجب الناس سوى أن يراعوا الأطر والقوانين العامة التي تحكم المجتمع الحر. أما في حالة اعتماد نظام توزيعي ونظرية خاصة في العدالة الاجتماعية، فمن واجب الناس إطاعة أوامر ودساتير خاصة حسب مقتضيات ذلك النموذج التوزيعي، فضلاً عن مراعاة تلك القوانين العامة، وهذا ما يقيد حريتهم وحرية أعمالهم بشكل كبير؛ إذ يكون الأفراد مقيدين بمراعاة نظام خاص يعتمد نظرة معينة إلى الحياة والخير الاجتماعي، والحال أن من المزايا المهمة للمجتمع الحر السماح للأفراد بمتابعة أهدافهم وغاياتهم التي يرغبون بها بمحض إرادتهم وفي ضوء معلوماتهم[1].

الأمر الآخر الذي يقلق هايك في خصوص نظريات العدالة الاجتماعية هو أن كل واحدة من هذه النظريات تسمح بشكل ما بتمتع الأكثرية الأقل نصيبًا في المجتمع بثروات ومصالح الأقلية الثرية والأكثر نصيبًا، مضافًا إلى الاشتراك في ممتلكاتهم وأموالهم بشكل من الأشكال، حتى لو كان ذلك على طريق فرض ضرائب إضافية وإعادة توزيع الثروة. ويرى هايك أنّه إذا تمّ الاعتراف الرسمي بهذه المشاركة والاستقطاعات واعتبرت من متطلبات العدالة الاجتماعية، فما الذي يضمن أن ينحصر ذلك داخل حدود بلد معين، أي الدولة ـ الشعب، فالدليل الذي تسوقه نظريات العدالة التوزيعية يستبطن ويستلزم أن يكون من حق الفقراء في مجتمعاتٍ معينة التمتع بثروات وممتلكات الأثرياء في مجتمعات أخرى[2].

2ـ4ـ ملاحظات على منحى هايك في العدالة الاجتماعية

يلاحظ أن هايك لم يقدم نظرية حول العدالة الاجتماعية؛ بل

(1) Fredrich Hayek, **Law: Legislation and Liberty**, volume 2: «The Mirage of Justice», p.85, 96.

(2) Fredrich Hayek, **The Constitution of Liberty**, p.102.

عارض أساسًا أيّ محاولات لتنظيم أصول ومعايير تحت عنوان العدالتين التوزيعية والاجتماعية. لمحاته وإشاراته المتفرقة حول العدالة الاجتماعية وإشكالاته على أنصار العدالة التوزيعية ليست سوى تأكيدات إضافية على منهج الليبراليين الكلاسيكيين في مضمار السوق الاقتصادية، واللامساواة الذاتية لنظام السوق، ودور الدولة ومكانتها حيال العلاقات الاقتصادية داخل النظام الرأسمالي. لا يمكن اعتبار هايك فيلسوفًا سياسيًّا مجددًا ذا أفكار ومنحى تجديدي مستنير، هذا مع أنه في بعض كتبه، من قبيل «طبيعة الحرية» الذي وصفه أنطوني كوينتن بالديناصور العظيم لأسلوبه ومحتواه القديمين، بذل جهودًا متظافرة في الدفاع عن نزعة الحرية[1].

النقاط والإشكاليات التي يطرحها هايك بخصوص العدالة الاجتماعية جديرة بالتأمل والنقد من وجوه. وسنشير إلى بعضها باختصار في ما يأتي:

1 - يحذو هايك حذو نوزيك في عدم اهتمامه بالمساحات الواقعية من قضية العدالة الاجتماعية، ويقصرها على قضية توزيع الدخل، وكان صنوه المناصر للحرية روبرت نوزيك قد حصر العدالة الاجتماعية في قضية التملك ونقل الممتلكات. مديات بحث العدالة باعتبارها فضيلة اجتماعية، كما يوضح راولز في كتابه «نظرية العدالة»، تستوعب جميع المؤسسات والبنى الأساسية للمجتمع من الحقوق الأساسية والقوانين الكلية إلى الاقتصاد والدولة والنظام القضائي والصحة والتعليم. وحينما تكون للناس تقييماتهم حول عدالة أجورهم ومداخيلهم وأجور الآخرين، فهم في الواقع يصدرون أحكامهم حول عدالة أصل النظام الاقتصادي -من قبيل الأطر والقواعد الأصلية التي تسود السوق الحرة التي يطالب هايك بصيانة

(1) شق على بعض أنصار هايك أن أمثال كوينتن قليلو الاكتراث لهايك وأنّه لم يخصص في كتابه الفلسفة السياسية فصلًا لهايك ولم يتطرق لأفكاره. انظر:
Norman Barry, **Hayek's Social and Economic Philosophy**, p.2.

حريمها- أو النظامين السياسي والقضائي السائدين على المجتمع، وقد لا يتفقون حول طبيعة البنية والنظام العادل.

2- الدليل الذي يسوقه هايك على عبثية طرح قضية العدالة الاجتماعية في ما يتعلق بالسوق الاقتصادية الحرة دليل غير مقبول ومثير للدهشة، فحجر الزاوية في دليله هو أنّ الأصول والقواعد التي تسود السوق الحرة غير شخصية وبلا أهداف أو أغراض؛ لذا فهي غير موضوعة بقصد الإضرار بفرد أو جماعة خاصة ومضاعفة ثروات جماعة أخرى؛ وبناءً وعليه، فإن النواقص والتبعات السلبية أحيانًا لنظام الاقتصاد الحر، على الرغم من أنها سيئة وغير محبذة، لكنها لا تعدّ ظلمًا اجتماعيًا أو عدم عدالة؛ لأن صفتي العدالة واللاعدالة لا تصدقان إلّا حين يتسبب عامل إرادي هادف في هذه التبعات والمساوئ، والأمر ليس كذلك هنا، ففي النظام الاقتصادي الحر يدخل الأفراد بمحض اختيارهم وإرادتهم في ساحة التنافس الاقتصادي، فيفوز بعضهم ويخفق بعضهم.

الإشكال الجلي الذي يُسجّل على هذا التقرير هو أنّه إذا كان احتواء الأضرار والتبعات السلبية لنظام ما ورفعها وتقليلها غير خارجين عن دائرة اختيارنا، وكنّا قادرين على إصلاح تلك الآثار والتبعات السلبية واحتوائها، ولم نقم بذلك فإنّ المسؤولية الأخلاقية لتلك التبعات السلبية سوف تثقل على ضمائرنا حتى لو كنا غير مسؤولين أخلاقيًا عن بداية تلك المساوئ وانطلاقتها. إننا نوافق هايك على أن بنية السوق الحرة وأساسها لم يُصمّما للإضرار بالطبقات الضعيفة والفقيرة؛ بل ونوافق أنّه لا يمكن في هذا النظام الاقتصادي التنافسي تخمين مَن ستنالهم الأضرار والتبعات السلبية، ولكن لماذا ينبغي السكوت وعدم القيام بأيّ شيء عندما تطال هذه المساوئ والتبعات السلبية -لأي سبب من الأسباب- قطاعات واسعة من الشرائح قليلة الدخل وتسبب الخلل في حياتهم؟ الدليل الذي يقيمه هايك على

رفض نشر الرفاه، وعدم اتباع سياسات إصلاحية تعديلية، وعدم إفشاء التأمين الاجتماعي أشبه بجماعة من الأطباء قادرين على معالجة بعض الأمراض الطبيعية الولادية في المجتمع، لكنهم لا يفعلون ذلك لمجرد أنّ المسؤولية الأخلاقية لهذه الأمراض الطبيعية الولادية لا تقع على عاتق فرد أو أفراد بعينهم. بعبارة أخرى: فإنه مع عدم وجود دور لعامل إرادي، فهذا يعني أنه لم تُسحق العدالة؛ لذا لا تقع مسؤولية إقامة العدالة على أحد؛ هذا على الرغم من أنّ هذه الوضعية المرضية سلبية وسيئة. والطريف أنّه على الرغم من اعتراف هايك بسلبية بعض التبعات والنتائج الحاصلة عن نظام الاقتصاد الحر وسوئها، إلّا أنّه لا يرى وقوع أيّ مسؤوليات على الدولة والمؤسسات الاجتماعية الأخرى حيال ذلك، والسبب هو أن ظهور تلك السلبيات لم يكن بعامل إنساني وإرادي. يبدو أن إفساح المجال لاستمرار مثل هذه الوضعية تحمّلنا مسؤولية أخلاقية، وبذلك سيكون تعويض هذه النواقص ورفع هذه الآلام من واجب القادرين على ذلك.

3- قصر قضية العدالة واللاعدالة على الفعل الإرادي والشخصي ليس له دليل أو سبب واضح يبرره، إنما يبدو أنّه كلما الكلام عن حقوق الأفراد واستحقاقاتهم، يفسح المجال أمام الحديث عن العدالة أو اللاعدالة، سواء أكان ذلك النظام أو تلك المؤسسة أو البنية الاجتماعية قد أُوجدوا بفعل وإرادة أشخاص وإرادتهم أم صُدِّقوا وقُبلوا من قبل أفراد المجتمع من خلال سياق طويل وطبيعي. حينما يتعامل أفراد المجتمع في ما بينهم في شؤونهم الاجتماعية تتكون لهم حقوق حيال بعضهم، ويستحقون نتيجة جهودهم أجورًا مادية ومعنوية معينة. ولا أريد أن أن أناقش مصدر هذه الحقوق ومناشئها، فقد تكون هذه الحقوق طبيعية، أو تعاقدية ووضعية، أو ناجمة عن مصدر إلهي أو مزيجًا من هذه العوامل، لكن في كل الأحوال إذا تجاهلت شبكة العلاقات الاجتماعية (مثل الاقتصاد، والنظام القضائي، والنظام السياسي) هذه الحقوق بنحو من الأنحاء، أو

وزّعتها بشكل متساوٍ بين الأفراد، فسيتصف ذلك النظام بعدم العدالة، حتى لو لم يعمل شخصٌ أو أشخاص معينون على صياغة ذلك النظام بهدف تضييق حقوق أفراد معينين واستحقاقاتهم. وكما أشرنا في الفقرة السابقة تتجلى هذه الفكرة أكثر في الظروف التي نستطيع فيها تغيير أو إصلاح النظام للحيلولة دون تلك الآثار السلبية.

4ـ لا تتلخص إشكالات هايك على نظريات العدالة التوزيعية في كونها عبثية ولا معنى لها، إنما يؤكد ـكما أسلفناـ على أن بعض التبعات السلبية للنظم القائمة على العدالة الاجتماعية تمثل أدلة لصالح نظام الاقتصاد الحر. وعلى سبيل المثال، فإن هايك يعتبر هذا النوع من النظريات يستوجب تقييد الحريات الفردية وخصوصًا في المجال الاقتصادي، ويسمح ببسط يد الدولة في ممارسة سلطات سياسية مزاجية غير منضبطة، ويبدو هنا أن مثل هذه الأدلة لا تتسم بالمتانة والقوة؛ إذ إنّ القضية تعود في نهاية المطاف إلى مقارنة بين نوعين من النظم الاجتماعية؛ أحدهما، النظام الاجتماعي الحر المستند إلى دولة صغرى والذي يركز على حماية الحريات الفردية خاصة في ما يتعلق بالملكيات الفردية واقتصاد السوق الحرة؛ والثاني، نظام اجتماعي يصرّ على نموذج خاص من العدالة الاجتماعية ويصمم المؤسسات الأساسية للمجتمع حول محور أصول العدالة التوزيعية ومعاييرها. في هذه الحالة إذا أشكل نصير للنظام الأوّل (هايك مثلًا) على النظام الثاني وقال إن نموذجك المقترح غير منسجم مع الحريات المنشودة في النظام الأوّل، فإن نصير النظام الثاني سيكون من حقه القول إنّ النظام المقترح الأوّل يتجاهل قضية العدالة الاجتماعية والحقوق المسحوقة للطبقات الفقيرة، فالرضى بالتبعات السلبية للسوق الحرة وغض النظر عن التباينات الطبقية الشديدة، يمثل ضريبة الدفاع عن الحريات الفردية، وبالطبع فإن نصير العدالة الاجتماعية سيكون من حقه أيضًا القول إن سلب بعض الحريات الفردية وخصوصًا في مجال النشاط

الاقتصادي هو ضريبة وتكلفة الدفاع عن فضيلة العدالة الاجتماعية والعمل بسياسة التعديل حيال التباينات الاجتماعية. إذن، لا يتسم منحى هايك في نقد نظريات العدالة الاجتماعية بالعمق والجذرية، وبدل بناء ركائز الليبرالية التي يهدف إليها والدفاع البرهاني عنها، يجعل هذه الأمور أساسًا موضوعيًّا، فيرفض آراء الطرف المقابل لمجرد عدم انسجامها معها (مع الحريات الفردية).

5 - منهجية هايك في نقد نظريات العدالة الاجتماعية ورفضها منهجية تجريبية، فبدل النقاش بالقيم والفلسفة الكامنة وراء هذه النظريات، يتحدث عن الآثار والنتائج التجريبية للنظام الحر من جهة، وعن مكتسبات النظم الاجتماعية القائمة على نظرية العدالة التوزيعية ونتائجها من جهة أخرى. والجدير بالذكر أن اهتمام هايك في هذه المقارنة التجريبية ينصب غالبًا على المعايير والمؤشرات الكيفية (qualitative) وقلّ ما يجنح نحو المؤشرات الكمية، وهذا الشيء يعرّض عملية الحكم والتقييم بين الأنظمة الاجتماعية لإشكالات؛ إذ إن اختلاف وجهات النظر في المؤشرات الكيفية مشهود وملموس بوضوح ولا يوجد إجماع واتفاق حولها[1].

6- يستعين هايك في رفضه لنظريات العدالة التوزيعية بالنسبية المعرفية وتعذّر الحكم العقلي حول الاختلاف في وجهات النظر الفلسفية والقيمية بشأن الإنسان وغايات الحياة الفردية وماهية الحياة الصالحة، ويؤكد على عدم إمكانية التوصل إلى إجماع واتفاق على هذه الأمور، مطالبًا بإقصاء كل تصور للعدالة التوزيعية. والحال أننا نعتقد أنّ النزاعات الفلسفية والنظرية في حقول علم الإنسان والأخلاق والقيم لها منطقها الخاص، والاتفاق والإجماع بشأنها أو تعذر ذلك الإجماع لا يعدّ معيارًا لصحتها أو سقمها. التصورات القيمية والفلسفية المتفاوتة التي تمثل

(1) Ibid, p.150.

الرصيد البرهاني لنظريات العدالة التوزيعية المتعددة والمتنوعة ليس لها قيمة واعتبار متساوٍ حتى تصنّف كلها من منطلق الرؤية التشكيكية النسبية في مستوى واحد، وبما أنه يتعذّر تقييمها أو إخضاعها للانتخاب الأخلاقي في إطار هذه الرؤية المعرفية التشكيكية، فإنّه يصحّ إقصاؤها ورفضها برمّتها. يظهر أن بعض الركائز في نطاق الأبحاث الفلسفية والبرهانية متقدمة على بعضها الآخر، ويمكنه أن يعد أساسًا لترجيح رؤية للعدالة الاجتماعية على سائر الرؤى، وينبغي عدم إغلاق باب الحوار والبحث العلمي في هذا الميدان بذريعة النسبية المعرفية.

الفصل السادس
المجتمعيّون وإشكالية العدالة

مدخل

«المجتمعية» (Communitarianism)، مفردة تشير إلى نزعة في الفكرين الفلسفي والسياسي أطلقت طوال العقود الثلاثة الماضية تحديات لبعض أسس الليبرالية من نواحٍ مختلفة. ومن أبرز ممثّلي النزعة المجتمعية الذين عُرفوا بأنّهم مجتمعيونً (Communitarian) المفكرون المشاهير الأربعة: ألسدير مك إنتاير، ومايكل والزر، وتشارلز تيلور، ومايكل سندل. ذاعت صفة «المفكر المجتمعي» بعد صدور كتاب مايكل سندل[1] عام 1982م؛ إذ انتقد فيه نظرية العدالة عند راولز، وذلك على الرغم من أن كتاب مك إنتاير: «في البحث عن الفضيلة»[2]، كان قد صدر قبل عام من ذلك التاريخ، ويمكن القول إن منحى مك إنتاير سابق زمنيًّا على منحى سندل.

وعلى الرغم من عدم وجود تعريف صريح ودقيق للنزعة المجتمعية، إلّا أنّ الجميع متفقون على إمكانية إطلاق صفة المجتمعيين على المفكرين الأربعة المذكورين، هذا مع وجود اختلافات أكيدة في وجهات النظر حول إطلاق هذه الصفة على سواهم من المفكرين. وعلى سبيل المثال،

---

(1) Michael Sandel, **Liberalism and Limits of Justice.**

(2) Alsdair Macintyre, **After Virtue.**

يميل مؤلفا كتاب «الليبراليون والمجتمعيون» إلى تصنيف أشخاص مثل رونالد دوركين وجوزيف راز (Raz) وريتشارد رورتي أيضًا في عداد المجتمعيين[1]، بينما يجزم مك إنتاير بتصنيف ريتشارد رورتي في عداد الليبراليين[2]، ويعود السبب في هذه الاختلافات إلى الغموض الذي يلفّ مصطلح المجتمعية، وعادةً ما تعرف المجتمعية كتحدٍّ لليبرالية، ولكن من المشكوك فيه كثيرًا أن يكون بالمقدور تفسير هذا المنحى باعتباره خارج نطاق الثقافة الليبرالية أو في مقابلها.

خُصِّص هذا الفصل لدراسة دور الأفكار المجتمعية في التنظير للعدالة الاجتماعية، ولكن ينبغي التأكيد مسبقًا على أنّه من المتعذّر طرح نظرية واحدة مشتركة باعتبارها وجهة نظر المجتمعيين حول العدالة الاجتماعية؛ ذلك أنّه لم يكن التنظير للعدالة الهمّ الرئيسي للكثير منهم، مضافًا إلى وجود الكثير من التباين الداخلي في آرائهم، فالقواسم المشتركة بينهم أقل بكثير من القواسم المشتركة التي تجمع الليبراليين؛ بل إنّه من الصعب جدًّا اتفاق المجتمعيين على رأي واحد في الأصول والمتبنّيات؛ ولذلك لا يتسنى تقديم تعريف دقيق وواضح للنزعة المجتمعية.

لا يرمي كاتب السطور إلى إجراء دراسة مستقلة لأفكار المجتمعيين، ولكن من المناسب قبل مطالعة منجزهم في قضية العدالة تقديم إيضاح موجز للمنحى المجتمعي وعلاقته بالليبرالية، وهذا ما سيوضح السبب في عدم توقع حصول رؤية مشتركة حول العدالة الاجتماعية من قبل مَن يُنسب إلى هذه النزعة الفكرية.

1ـ المجتمعية وعلاقتها بالليبرالية

من المعلوم أنّ عالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركهايم هو أوّل من

---

(1) Stephen Mulhall & Adam Swift, Liberals and Communitarians, p.xiii.

(2) Alsdair Macintyre, Whose Justice? Which Rationality?, p.346.

استخدم مفردة «المجتمعية» مقابل الليبرالية، وذلك في المقال الذي كتبه عام 1887م؛ إذ اهتم اهتمامًا خاصًا بجان جاك روسو، وقال إنّه قد ربط في فردانيته الأخلاقية بين الليبرالية والمجتمعية[1]. ولا شكّ في أنه في ظل محاور الخلافات والتحديات بين المجتمعيين المعاصرين وبين بعض التصورات الليبرالية، يمكن العودة إلى الماضي والإشـارة إلى أسماء مفكرين تتفق رؤاهم مع المنحى المجتمعي، على الرغم من أنّ هذه المفردة لم تُستخدم في أعمالهم وكتاباتهم. وعلى سبيل المثال، فإن نقد مك إنتاير للفردانية الليبرالية يشبه نقد ماركس لها، وبذلك يمكن عدّ ماركس أيضًا من المجتمعيين، كما يمكن في ضوء النزاع بين الليبراليين والمجتمعيين حول تقدم الفرد على المجتمع أو تضخيم دور المجتمع في تكوين فردانية الأفراد، يمكن تصنيف بعض المفكرين الذين تطرقوا لهذه القضية بشكل من الأشكال، بحيث يمكن الاستنتاج مثلًا أن جون لوك كان مفكرًا ليبراليًّا وأنّ هيغل كان مجتمعيًّا.

من وجهة نظر مايكل والزر، وهو من المجتمعيين المعاصرين، ليست المجتمعية ظاهرة جديدة؛ بل هي ردة فعل نقدية حيال الليبرالية ظهرت في فترات تاريخية مختلفة بأشكال متعددة ومتنوعة، ونبّهت إلى الآفات والأضرار التي تستجلبها الليبرالية، فهي أشبه بالملابس والأزياء التي تظهر بشكل متناوب بين فترة وأخرى وتتخذ في كل مرة ظاهرًا مختلفًا[2].

إذا وافقنا والـزر على فكرته الأخيرة هذه، وجب القول إن ما يهتم به كاتب السطور في هذا الفصل هو الموجة الأخيرة من أمـواج النزعة المجتمعية التي شاعت في الثمانينيات من القرن العشرين بعد صدور كتاب مك إنتاير، وخصوصًا إثر صدور كتاب مايكل سندل؛ إذن، ليس المراد هنا

(1) Mark Cladis, A Communitarian Defense of Liberalism, p.1,6.

(2) Michael Walzer, «The Communitarian Critique of Liberalism», published in: Amm itai Etzioni, New Communitarian Thinking.

مجتمعية ماركس وهيغل وأمثالهم. أضف إلى ذلك أن نظرتنا إلى المجتمعية المعاصرة مقيّدة ومحدودة من زاوية أخرى؛ إذ إنني لا أروم الخوض في كل القضايا التي خاض فيها المجتمعيون، إنما الغاية من هذا الفصل هي مناقشة منجزهم في حيّز العدالة الاجتماعية.

السؤال التمهيدي للبحث هو أنه هل من الممكن أن نجد نقاطًا وتصورات تشكّل قواسم مشتركة بين المجتمعيين المعاصرين؟ وهل يمكن تقديم تعريف للمنحى المجتمعي انطلاقًا من هذه النقاط؟ الواقع هو عدم وجود مثل هذه النقاط والآراء التي يتفقون عليها، فكل واحد منهم يشدد على قضايا معيّنة، وتختلف القضايا التي يولونها اهتمامًا من وجوه عدة؛ بل نرى أنهم لا يشتركون ولا يتشابهون حتى في نقدهم لليبرالية سواء أكان ذلك من حيث سعة النقد ومدياته، أم من حيث اختيارهم لزوايا النظر والموضوعات، وبعبارة أخرى: فإنّ وجه تسمية كل واحد من هؤلاء المفكرين الأربعة بالمجتمعي يختلف عن وجه تسمية مفكر آخر منهم بذلك، فكل واحد منهم إنما يُدعى مجتمعيًا لسبب يختلف عن الآخر، وهذا لا يعنى عدم وجود نقاط مشتركة بينهم؛ إذ يمكن إيضاح العلاقة بين أفكار هؤلاء الشخصيات المجتمعية الأربع على أساس نموذج الشبه العائلي (family resemblance) لفيتغنشتاين، فأفراد العائلة الواحدة لا يشتركون في كل خصوصياتهم؛ بل ولا يمكن الإشارة حتى إلى جملة من الصفات باعتبارها مشتركة بينهم جميعًا، ومع ذلك ثمّة أمور تبرّر العلاقة والرابطة بين هؤلاء الأفراد وتجعلهم أعضاءً في أسرة واحدة؛ إذ على الرغم من تعذر وجود صفة أو صفات تعتبر قاسمًا مشتركًا بينهم جميعًا، إلّا أنّه يوجد بين كل واحد من أفراد هذه العائلة. مواطن اشتراك وشبه مع فرد آخر منهم أو أكثر من فرد. مواطن الشبه العائلية هذه تسوّغ اعتبارهم أعضاءً في عائلة واحدة. وكذلك الأمر في ما يتعلق بالمجتمعيين المعاصرين أيضًا، فعلى الرغم من عدم وجود وجه مشترك عام بينهم، إلا أنه يمكن أن نجد لكل

واحد منهم وجهًا مشتركًا وعلاقة معينة مع مفكر آخر -على الأقل- من أعضاء هذا الجماعة، وهذا ما يسوِّغ تسميتهم جميعًا بالمجتمعيين. وعلى سبيل المثال، فإننا نجد أن مواطن شبه واتفاق مختلفة بين أفكار والزر الأولان وبين أفكار مايكل سندل؛ إذ يتقارب الأولان في بعض الوجوه من مك إنتاير اقترابًا كبيرًا، في حين أننا نجد أنّ مايكل سندل يتماهى في بعض إشكالاته على الليبرالية الوظيفية مع مك إنتاير[1].

يرى مك إنتاير أنّ الليبرالية جزء من مشروع انطلق منذ عصر التنوير، وأن ضعف النقاشات الأخلاقية وانبثاق المنحى الذاتي والمزاجي في الأخلاق والفضائل الفردية أمر يرجع إلى عصر التنوير، كما إنّ معالجة مك إنتاير للأخلاق هي معالجة أرسطية بشكل واضح. يربط أرسطو الفضائل والأخلاق بوجود الإنسان وطبيعته، ويعتقد أنّ للبشر طبيعة أخلاقية خاصة لها أهداف وغايات معينة، كما يعتقد أنّ هذه الفضائل التي تضرب بجذورها في طبيعة الإنسان لا تنمو ولا تترعرع أبدًا خارج المجتمع السياسي؛ إذن، فإنّ المجتمع السياسي المحبّذ المنشود هو المجتمع الذي يوفر أسباب ازدهار هذه الفضائل الأخلاقية. المنحى الأخلاقي-السياسي لمك إنتاير هو التشديد على إعادة بناء الرؤية الأخلاقية لأرسطو ومنح دور خاص للمجتمع لتشييد حياة صالحة عامرة بالفضيلة. يقيم مك إنتاير في كتابه «في البحث عن الفضيلة» دليلين أساسيين على حاجة الأخلاق الحديثة لإعادة بناءٍ بمنحى أرسطي.

تتجلّى مجتمعية مك إنتاير في ضوء بحثه حول دور التراث (tradition) في صياغة الهوية الأخلاقية للفرد؛ إذ إنّه يعتقد أن لكل إنسان نقطة بدء أخلاقية (point-Moral starting) تتأثر بعائلته وقومه وقبيلته ووطنه ومدينته والتقاليد التي سادت ماضي بلاده، كما إنّ التراث

(1) Stephen Mulhall & Adam Swift, **Liberals and Communitarians**, p.121.

الذي يتنفس فيه الفرد يترك تأثيره على الخصوصية الأخلاقية لحياته[1]. يذهب مك إنتاير إلى أنّ الهوية التاريخية للفرد تنتظم بما يتناغم مع هويته الاجتماعية، والفرد في الحقيقة يرث الهوية الاجتماعية لمجتمعه؛ إذ ينتمي كل فرد إلى تراث له دور كبير في صناعة هويته الفردية والأخلاقية، وقد يكون هذا التراث دينيًّا أو سياسيًّا أو حتى اقتصاديًّا. والهوية الفردية لكل إنسان إنما تتكون إلى حد كبير بسبب عضويته وانتمائه إلى تراث معيّن، فالتراث -بأيّ شكل من الأشكال كان- أرضية مسبقة توفر مصادر اتخاذ الفرد لقراراته حول غايات الحياة وأهدافها وطريقة السعي لتحقيقها، ولكل تراث معاييره ومواضعاته وقيمه الداخلية الخاصة طبعًا.

خلافًا لمك إنتاير الذي يذهب إلى قراءة خاصة لليبرالية ويحلل التراث الفكري الليبرالي على العموم تحليلًا نقديًّا، ينحو مايكل سندل إلى قراءة وظيفية لليبرالية، والتي تتجلّى في أفكار فلاسفة مثل إيمانوئيل كانط وجون راولز. ذكرنا في الفصلين المتعلقين بفكرة العدالة عند كانط وراولز أن كلا هذين المفكرين يربطان إدراكهما وتشخيصهما لأصول العدالة بتصور معيّن حول الفرد، ويعدّان تقييمات الأفراد وأحكامهم في الأوضاع الخاصة السبيل الوحيد للوصول إلى هذه الأصول. هذا على الرغم من أن كانط وراولز لا يتطابقان في تصوير هذه الأوضاع المنشودة للحكم حول محتوى العدالة. والفرد الأخلاقي عند كانط ليس نفسه الفرد الموجود في «الوضعية الأصيلة» عند راولز على وجه الدقة والضبط. وضع سندل كتابه «الليبرالية وقيود العدالة» بهدف نقد القراءة الأخلاقية التي يجترحها راولز لليبرالية، وأراد أن يستدل على أن مشروع راولز في كتابه «نظرية العدالة» يواجه مشكلات جادة لا تقبل الحل، وقد ونّوه بعض من انتقدوا سندل إلى أنّه بصرف النظر عن صحة إشكالاته على نظرية العدالة عند راولز أو سقمها، فإنه لعب دورًا مهمًا في تجلية قبليات هذه النظرية وركائزها[2].

---

(1) Alsdair Macintyre, After Virtue, p.204-205.
(2) Pettit & Kukathas, Rawls, p.107.

لا شكّ في أنّ الذي ضاعف من شهرة سندل كمفكر مجتمعي إشكالاته على راولز، وأساس هذه الإشكالات هو ضرورة الاهتمام بدور المجتمع وتأثيره على الفرد، وهذا هو ما غفل عنه راولز تمام الغفلة حسب رأي سندل؛ إذ يصوّر راولز الفرد مستقلًّا ومنفصلًا في هويته عن الغايات، وهذا يعني حسب رؤية سندل أنّ راولز لا يرى دورًا لعنصر الغايات الاجتماعية في عملية تكوين هوية المجتمع؛ ففي نظرية العدالة بوصفها إنصافًا يحاول راولز تعريف أصول العدالة وتعيينها بشكل مستقل عن أي تصور للخير، سواء أكان الخير فرديًّا أم اجتماعيًّا. وبناءً عليه، فكما إنّه لا ينبغي لأيّ غاية أو خير فردي أن يؤثر على الأفراد في الوضعية الأصيلة، كذلك يجب أن لا يؤدي أي تصور خاص للخير والغاية الاجتماعية دورًا في عملية رسم أصول العدالة وانتخابها. وهكذا تنبثق أصول العدالة كأطار وأساس لبنية المجتمع بشكل مستقل عن أي تصور للغايات والخيرات الاجتماعية، فكما إنّ هوية الفرد تتكوّن من وجهة نظر راولز بشكل مستقل عن الغايات والخيرات الفردية، كذلك فإنّ هوية المجتمع تتشكل أيضًا بشكل منفصل ومستقل عن الغايات الاجتماعية، وهذا ما لا يوافقه سندل بأيّ شكل من الأشكال[1].

يعتبر سندل أنّ تحليل راولز للمجتمع السياسي ضعيف وناقص وشديد الفردانية. ويعتقد أنّ الأفراد في نظرة راولز الذرائعية والفردانية إلى المجتمع لا يتجهون صوب المجتمع إلّا من أجل تأمين إراداتهم الفردية الأنانية، وخير المجتمع ليس سوى المزايا والثمار التي يحصل عليها الأفراد في عملية سعيهم لتحقيق أهدافهم[2].

ليس لتشارلز تيلور[3]، وخلافًا لسندل، قراءة معيّنة لليبرالية، وإذا كان

(1) Ibid, p.64.

(2) Ibid, p.148.

(3) لتيلور العديد من الأعمال، لكن كتابه الآتي ذو صلة أوثق بالبحث الحالي والبعد المجتمعي=

يشير إلى أفكار راولز، فإنّه يفعل ذلك على نحو عابر مختصر جدًّا. أضف إلى ذلك أنّه لا يحمل نظرة سلبية تجاه الليبرالية كما يفعل مك إنتاير؛ بل يرى فيها الكثير من الوجوه الإيجابية؛ إذ يعتبرها تشكّل عاملًا مهمًّا في الثقافة الغربية المعاصرة. ما يجمع هؤلاء المفكرين الثلاثة هو أنّهم حللوا ماهية الفرد من ثلاث زوايا مختلفة، وخصصوا في آرائهم الفلسفية دورًا مهمًّا للعرض الواضح الصحيح لنظرية الفرد (Theory of self)، وهذا لا ينفي اختلافهم في زوايا النظر والأهداف النهائية للبحث. على سبيل المثال، يخوض سندل هذا البحث من أجل أن يثبت ضعف نظرية الفرد الكامنة في الوظيفية الأخلاقية لكانط وراولز وبطلانها، بينما يستعيض تيلور عن دحض الفردية الكامنة في تقرير خاص لليبرالية ونظرية العدالة بالنظر إلى مساحة واسعة، فينقد المنحى الثقافي النفعي (Utilitarianism) والطبيعي (naturalism) للفرد. يتماهى تيلور مع مك إنتاير تمامًا في أن أي تفسير عقلاني للأخلاق يقوم على قبلية وتصور خاص للفرد (person)؛ وبناء عليه، فإنّه لا تستطيع أيّ نظرية أخلاقية أو سياسية أن لا تكترث للتصورات المتنوعة حول الفرد وماهية الحياة الصالحة (فكرة الخير). وانطلاقًا من هذه النقطة المشتركة يقف كلٌّ من مك إنتاير وتيلور بوجه راولز؛ لأن نظرية العدالة عند راولز تعتمد على فكرة إمكانية رسم أصول العدالة ومحتوى هذه الأصول والركائز الأخلاقية للنظام الاجتماعي دون التوكّؤ على تصور خاص للخير أو تعريف معيّن لماهية الفرد الإنساني.

يعرّف تيلور الإنسان بأنّه «حيوان يفسّر ذاته» (interpreting-self animal)، ترتبط هويته كفرد بتصوراته للخير (good)؛ إذ يكتسب كل فرد هذا التصور للخير من الإطار اللغوي لمجتمعه (Language Community). من هنا، يتجلّى الوجه المجتمعي لتيلور؛ إذ إنّه ينيط جانبًا

= لأفكاره:

Charles Taylor, **Sources of the Self.**

مهمًّا من معرفة كل فرد لذاته بمعرفة المكانة والإطار اللغوي للمجتمع الذي ينتمي إليه ذلك الفرد، فلكل فرد التزامات ووشائج لها دور كبير في هويته، فالأفراد يصوغون هوياتهم عن طريق التزامهم بدين أو حزب، أو الانتماء إلى شعب أو عرق أو طبقة اجتماعية وما إلى ذلك. هذه التعددية في الانتماءات ليست مجرد رابطة شعورية ونفسية، إنما هي مؤثرة جدًّا في تقييماتهم وأحكامهم وآرائهم الأخلاقية، وتصوراتهم للخير والشر والصحة وعدمها. إذن، لكل فعل أخلاقي ورأي قيمي يصدر عن أفراد البشر قبليات أنطولوجية، بمعنى أن أحكام كل فرد حول الحسن والقبح والصحة وعدم الصحة تتكوّن في ضوء أفق (horizon) قيمي، يتعيّن في إطاره الحسن والقبح والقيم السلبية في ما يتعلق بكل شيء وفي خصوص كل حالة، هذا الأفق نابع من هوية (identity) الفرد التي تتقرر حسب تعهداته وعلاقاته وارتباطاته الاجتماعية؛ وهكذا يتبيّن أنّ هذا الأفق أو الإطار القيمي مقترن بهوية الفرد، فهو ليس أمرًا اختياريًّا أو انتخابيًّا، فليس بمقدور الفرد أن يختار آفاقًا وأطرًا متنوعة خلافًا لهويته بكل حرية وبشكل مستقل عن التزاماته وعلاقاته الاجتماعية، أو أن يغيّر اتجاهاته الأخلاقية كخيار ترجيحي مع الحفاظ على هويته والتزاماته الأنطولوجية[1].

بعد هذا الإيضاح الإجمالي لتعريف المجتمعية وعلاقتها بالليبرالية، ننتقل إلى الغاية الأصلية من هذا الفصل، وهي دراسة المنجز الفكري للمجتمعيين بخصوص قضية العدالة. ولن نتطرق بالتفصيل لآراء كل المجتمعيين طبعًا؛ بل سنركز على شخصيتين كان لهما اهتمام كبير بموضوع العدالة، هما مايكل والزر وألسدير مك إنتاير، وبما أن كتابات مايكل والزر تضمنت آراء إيجابية أكثر حول قضية العدالة الاجتماعية؛ لذا فإننا اخترنا البدء بدراسة قضية العدالة عنده.

(1) Charles Taylor, **Sources of the Self**, p.29.

2ـ قضية العدالة عند مايكل والزر

ثمّة عناصر بديعة ومبتكرة تمامًا في أفكار والزر حول العدالة جعلته يرسم إطارًا مختلفًا جدًّا لقضية العدالة الاجتماعية، بحيث تصل منظومة أفكاره إلى نتائج مختلفة ومثيرة للجدل في الوقت نفسه. وقبل أن نراجع الخطوط الرئيسية والادعـاءات المفتاحية لنظريته في العدالة، فإنه من المناسب الإشـارة إلى وجه اختلافه عن سائر المنظرين الكبار للعدالة الاجتماعية والذين ذكرنا آراءهم في فصول سابقة. فالمفكرون والفلاسفة السياسيون الذين تطرقوا لموضوع العدالة الاجتماعية حاولوا تشخيص أصول ومعايير أساسية عن طريق إطلاق مؤشر نهائي لتعيين مصاديق العدالة ومصاديق اللاعدالة؛ فوضعوا أصولًا عدّة مثل: «السلوك المتساوي وغير التمييزي»، و«تكافؤ الفرص»، و«توزيع الخيرات على أساس الجدارة الفردية»، و«توزيع الخيرات على أساس استحقاق الأفـراد»، و«توزيع الثروة والممتلكات على أساس الحاجة»، و«إعطاء كل حق لصاحب الحق». وتشكّل هذه الأصول في نظر المدافعين عنها معايير ومؤشرات أساسية للعدالة؛ إذ يمكن الحكم بواسطتها على عدالة أو لاعدالة الحالات التفصيلية، والمصاديق والعلاقات الاجتماعية، والبنى العامة السائدة في المجتمعات. كما إنّ السمة المشتركة بين هذه الأصول والمعايير العدالية هي العمومية والكلية، بمعنى أنها لا تتبدل بتبدل المجتمعات والأزمنة والأمكنة، وإذا عُرف شيء بأنّه أصل من أصول العدالة، فسيكون معيارًا عامًّا لتشخيصها.

تصور والـزر للعدالة يخالف هذا المنحى السائد بشكل تام، لقد عارض بشدة فكرة أن بالإمكان توفير معيار أو مؤشر لتوزيع عادل لكل الخيرات والمواهب الاجتماعية في كل المجتمعات استنادًا إلى أصل واحد أو إلى أصول عامة عدّة. وعلى سبيل المثال، فإنه لا يمكن لوالزر أن يوافق

على نظرة راولز إلى العدالة التي تحاول توفير معيار عام لتوزيع عادل لكل الخيرات الاجتماعية، أو إعطاء مؤشر كلي وعام لفحص عدالة أو لاعدالة أيّ بنية اجتماعية عامة استنادًا إلى أصلين إلى العدالة. يدعم والزر النظرة التعددية (pluralistic) إلى العدالة والتي على أساسها يكون لكل خير اجتماعي مؤشره ومعياره الخاص في التوزيع العادل، فلا يوجد أصل عام وأساسي للعدالة؛ بل العدالة بوجه من الوجوه هي صنيعة مجتمع سياسي خاص في زمان وعصر معيّن، أي إن فكرة العدالة في كل مجتمع سياسي تتأثر بتفسير ذلك المجتمع لساحة الخيرات الاجتماعية، وأصول التوزيع العادل لتلك الخيرات ومعاييره له علاقة مباشرة بتفسير ذلك المجتمع لكل واحد من تلك الخيرات. ويرى أن المجتمعات الليبرالية الديمقراطية كغيرها من المجتمعات تتوفر على العديد من الخيرات الاجتماعية مثل المال، والمناصب الاجتماعية، والتعليم، والصحة، وما إلى ذلك، وكلها مواضيع لفكرة العدالة. بيد أنّ النقطة المهمة هي أنّ لكل واحد من هذه الخيرات مؤشره ومعياره التوزيعي الخاص، وعدالة هذا التوزيع أو عدم عدالته يعودان إلى مراعاة أو عدم مراعاة معايير التوزيع المناسبة لذلك الخير أو عدم مراعاتها وهكذا، فإنه من وجهة نظره، سيكون المعيار الذي يحدد مَن الذين يجب أن يتمتعوا بالخدمات التعليمية مختلفًا عن المعيار الذي يوزّع المناصب الاجتماعية بشكل عادل، وهذان المعياران يختلفان عن المعيار الذي يشخّص كيف يجب توزيع الثروة والمال. والنتيجة هي عدم وجود أصل أو مبدإ عام مشترك للعدالة مهمته توزيع كل أنواع الخيرات الاجتماعية. والحال أن معظم المنظرين للعدالة والكثير من الفلاسفة السياسيين المؤمنين بالعدالة الاجتماعية يحاولون اكتشاف مثل هذه الأصول العامة وعرضها[1].

بعد هذا التوضيح للفارق الأساسي بين نظرة والزر إلى العدالة

(1) يحمل والزر في مواضع عدّة من كتابه: مجالات العدالة على هذا التصور العامّي لدى فلاسفة العدالة، ويعتبره تصورًا هشًّا ضعيفًا. للمثال راجع الصفحات 4 و5 و21 من كتابه هذا.

ونظرات الآخرين، سنحاول فهرسة ادعاءاته المهمة والأصلية حول العدالة، لتتجلى في ضوء ذلك الملامح العامة لنظريته.

2ـ1ـ الهوية الجمعية والتفسيرية والسيّالة للخيرات الاجتماعية

للخيرات الاجتماعية دور حيوي في صياغة العلاقات الاجتماعية، وهذا الدور رهن بالتصور والمعنى الذي يحمله أفراد كل مجتمع لخيراتهم الاجتماعية، وعلى الرغم من أن أسلوب توزيع الخيرات مهم، لكن الأهم منه هو إيضاح التصور الذي يحمله أفراد كل مجتمع عن الخيرات، ويصلون على أساسه إلى فكرة ومعنى عام لها (Shared meaning of goods). ينظم والزر نظريته في الخيرات (theory of goods) على شكل القضايا الآتية:

1 ـ الخيرات الاجتماعية (social goods) هي وحدها موضوع العدالة الاجتماعية والتوزيع العادل، وعليه فالخيرات الفردية والقيم غير الاجتماعية والفردية[1] ليست موضوعًا للعدالة التوزيعية ولا يمكنها أن تكون كذلك، فإنّ الأمور التي لها قيمة عند شخص بعينه ولا تكون كذلك عند الآخرين لا تشملها العدالة التوزيعية بطبيعة الحال. وهكذا، فإنّ الخيرات تُصنع في العملية الاجتماعية، وتصل أذهان أفراد المجتمع حول كونها خيرًا وتشكّل وعيًا مشتركًا وعامًّا. من هنا، يمكن القول إنّه قد يكون للخيرات في المجتمعات المختلفة معانٍ متباينة، فقد يُعدُّ شيء ما خيرًا في أماكن عدّة، ولكن لأسباب متفاوتة وليس بالضرورة لسبب واحد، وقد يعتبر في مجتمع من المجتمعات خيرًا وفي مجتمع آخر شرًّا وقيمةً سلبية[2].

---

(1) الأشياء القيمة على نحو فردي شخصي (idiosyncratically valued) نظير الشيء التذكاري المتبقي عن شخص عزيز علينا أو نص خطي متبقٍّ عن الطفولة، وغير ذلك من الأمور والأشياء الشخصية تمامًا، والتي ليس لها أيّ قيمة أو خير معيّن بالنسبة إلى الآخرين، كلّها أمثلة يمكن ذكرها لمثل هذه الخيرات.

(2) Michael Walzer, **Spheres of Justice**, p.7.

2- ليس من الصحيح أن نتصور أن الناس يعملون على توزيع الخيرات الاجتماعية وتبادلها وإعطائها دون توفرهم على تصور ومعنى للخيرات الاجتماعية، فمن الضروري قبل توزيع الخيرات والتعامل معها أن يكون لأفراد ذلك المجتمع تواصل معنائي مع تلك الخيرات، فتصورهم الخاص للخيرات يجعلهم يصوغون علاقاتهم على أساسها ويفكرون بترتيبات لتوزيعها والتعامل معها(1).

3 - خلافًا لجون راولز الذي يطرح في نظريته حول العدالة بعض الخيرات باعتبارها خيرات أولية (primary goods) ويعتبرها مطلوبة ومحبّذة من قبل أي إنسان عاقل، يرى والزر أنّه لا توجد أيّ مجموعة محدّدة وواحدة للخيرات يمكن اعتبارها خيرات أولية وتكون مقبولة من قبل كل العوالم الأخلاقية والعينية (المجتمعات الإنسانية المختلفة). ليست الضرورات القيمية والأخلاقية وحدها هي التي تبدو -حسب رأي والزر- غير مشتركة وغير عامة بين أبناء البشر، إنما هذه حقيقة لا سبيل إلى إنكارها حتى في ما يتعلق بالضرورات الطبيعية والفيزيولوجية كالطعام (food)؛ حيث توجد في المجتمعات المتنوعة تفاسير للطعام مختلفة تمامًا؛ إذن، لا يمكن اعتبار طعام معيّن -كالخبز على سبيل المثال- تصورًا أوليًا وأساسيًا للطعام. كلما اقتربنا من حدود الضرورات الفيزيولوجية نحو الاحتياجات والضرورات والخيرات التي توفر للإنسان السلطة والقوة والفرص والشهرة وما إلى ذلك، تزداد القضية صعوبة ويحول تشتت التفاسير والتصورات لهذه الخيرات دون أن نستطيع اعتبار أنّ مجموعة أو فئة معينة منها هي الخيرات الأساسية والأولية لكل البشر والمجتمعات(2).

4- للمعاني الاجتماعية خصال وطبيعة تاريخية؛ وبذلك تتغيّر

---

(1) Ibid, p.8.

(2) Ibid.

عمليات التوزيع والتوزيع العادل وغير العادل بمرور الزمن، فالتصور الاجتماعي للخيرات يتغير عبر الزمن. وقد يتصور بعضٌ أن شطرًا من المعاني الاجتماعية حول الخيرات تبقى ثابتة مشتركة عبر الزمن ومهما اختلفت المجتمعات، وكأنها لا تتسم بالصفة التاريخية. على سبيل المثال، تتفق المجتمعات البشرية المختلفة على أنّ المنصب (office) الاجتماعي يجب أن يُمنح للأفراد ذوي الأهلية والجدارة، وينبغي أن لا تكون المناصب قابلة للبيع والشراء، وينبغي أن لا تكون ثروات الأفراد هي التي تقرر حق توليهم المناصب الاجتماعية. لكن والزر يؤكد على أن فكرة المنصب تتغيّر من مجتمع إلى آخر، فثمة اختلاف في وجهات النظر حول تحديد المواقع والمراكز التي تعدّ منصبًا بالمعنى الدقيق. وعلى سبيل المثال، فإننا نجد رؤية مشتركة واسعة النطاق تقول إنّ العقوبة خير وفائدة سلبية (negative good) يجب أن لا تنال إلّا الذين صدرت ضدهم أحكام تفيد استحقاقهم للعقوبة. استحقاق العقوبة هذا ينبغي أن يكون قائمًا على أساس حكم (Verdict) وليس على أساس قرار سياسي. بيد أنّ السؤال هو أنه ما الذي يعتبر حكمًا وليس قرارًا سياسيًّا؟ ومن الذي يجب أن يصدر هذا الحكم؟ وكيف يمكن الحكم على امرأة أو رجل متهم وإصدار حكم عادل ضده أو ضدها؟ من الواضح عدم وجود اتفاق حول هذه الأمور المهمة على الرغم من وجود اتفاق حول أصل أنّ العقوبة يجب أن تقوم على أساس حكم عادل لا على أساس قرارٍ سياسي[1].

2_2_ العلاقة الذاتية بين معنى الخير الاجتماعي ومعيار توزيعه

لا شكّ في أن إصرار والزر على فكرة أن نوع تصور كل مجتمع وتفسيره للخير هو الذي يحدّد كيف يجب توزيع ذلك الخير من أكثر ادعاءات مايكل والزر إثارة للجدل؛ إذ يرى أنّ الأصل أو الأصول التي

(1) Ibid, p.9.

تحكم طريقة توزيع كل خير -مبدأ العدالة التوزيعية- تنبع من صميم فهم ذلك المجتمع لذلك الخير، وثمة بين المعنى الاجتماعي لكل خير من الخيرات وكيفية توزيعه العادل آصرة داخلية ذاتية (intrinsic)، وحينما نعلم ما هو التصوّر الاجتماعي لمجتمع معيّن، وما هو تفسير ذلك المجتمع لخير من الخيرات، عندها سنفهم كيف يجب توزيع ذلك الخير وعلى أي أشخاص ولأيّ أسباب. وعلى سبيل المثال، فإنّ الفهم الاجتماعي عند مسيحيي القرون الوسطى لمنصب الوعظ الكنسي (ecclesiastical office) كان يدفعهم بنحو ضروري وذاتي إلى نتيجة مؤداها أن أصحاب هذا المنصب يجب أن يتم اختيارهم من منطلق ما يحملونه من علوم وتقوى، وليس على أساس ما يمتلكونه من ثروة؛ لذا فإنّ هذا المنصب لا يقبل البيع والشراء، وعلى الرغم من أنّ الكثير من الأشياء يمكن شراؤها بالمال لكن هذا المنصب ليس من تلك الأشياء[1].

العلاقة الذاتية بين الخيرات الاجتماعية ومعايير توزيعها يمكن أن يكون لها تفسيران، وعلى أساس التفسير والتصور القوي (strongest interpretation) توجد بينهما آصرة مفهومية (conceptual link)؛ بمعنى أنّه لو اقترح أحد توزيع خير اجتماعي على أساس معايير وأصول أخرى، فمعنى ذلك أنّه لم يفهم ذلك الخير الاجتماعي بالمعنى الدقيق للكلمة؛ إذ يوجد بين معنى الخير الاجتماعي ومعيار وأسلوب توزيعه آصرة مفهومية، والإدراك الصحيح لذلك، الخير الاجتماعي يدل بصورة ذاتية وطبيعية على إدراك أسلوب توزيعه المناسب؛ لذلك، فإنّ الذي يقترح أساليب وأسسًا أخرى لتوزيعه بحيث تكون غير متناسبة مع حقيقة ذلك الخير الاجتماعي حسب فهم أفراد ذلك المجتمع، فمن الواضح أنّه يعاني من سوء فهم لمعنى ذلك الخير الاجتماعي.

التفسير الآخر للعلاقة الذاتية يصرّ على وجود تناسب بين منطق

(1) Ibid.

توزيع (distributive logic) الخير وتفسير ذلك الخير ومعناه، وذلك بدل التأكيد على الآصرة المفهومية بين المعنى الاجتماعي للخير والأصل الذي يحكم طريقة توزيعه، نظير أن يكون العلاج والرعاية الصحية متناسبة مع المرض وليس مع ثروة الأفراد. يقوم هذا المنطق التوزيعي بكل وضوح على مبدإ توزيعي يقول إنّ العلاج والأدوية يجب أن توزع على أساس الحاجة (need). لا يرجع هذا المبدأ أو المعيار التوزيعي إلى تصور العلاج والخدمات الصحية أو معناها، إنما ينبع من الاعتقاد العام في المجتمعات المعاصرة والقائل إنّ مثل هذه الخيرات يجب أن توفر لكل الناس الذين يحتاجونها ولا تُحصر في الأثرياء؛ وهذا يعني أن معتقدات وعوامل أخرى غير حدود معنى ذلك الخير الاجتماعي تتدخل في تقبل معيار وأسلوب توزيع الخير الاجتماعي والتصور المشترك لأفراد ذلك المجتمع.

وانطلاقًا من كلا التفسيرين، إذا لم يكن ثمة إجماع على معنى خير اجتماعي، فإن عدم الإجماع هذا سيظهر قهريًّا في كيفية توزيع ذلك الخير والمبدأ الذي يحكم توزيعه العادل، ولن يحصل اتفاق على توزيعه العادل. وتجدر الإشارة إلى أنّ التفسير الأوّل للآصرة الذاتية يتجلّى أكثر في عبارات والزر.

2_3_ التعددية في أصول العدالة

القول بوجود آصرة ذاتية بين المعنى الاجتماعي لخير من الخيرات وبين الأصل الذي يحكم طريقة توزيعه ـأصل العدالة التوزيعية أو مبدأها ـ يقود والزر تلقائيًّا إلى التعددية في أصول العدالة التوزيعية، وذلك لسببين: الأوّل، أنّ الخيرات الاجتماعية متعددة وكثيرة في المجتمع، وهذا يعني وقوع التباين في المعنى الاجتماعي لكل خير، فالوعي العام والمشترك بين أفراد المجتمع لخيرات من قبيل العلاج والتعليم والمال والثروة والمناصب

الاجتماعية والسلطة السياسية، ليس وعيًا واحدًا، إذن فإنّ مبدأ التوزيع المناسب لكل خير سيختلف عن الآخر. الثاني، اختلاف المجتمعات المتعددة في تفسير الخير، فالمعنى الاجتماعي لخير ما ليس بالضرورة أن يكون واحدًا في المجتمعات المتنوعة؛ ومن هنا، تستدعي الآصرة الذاتية بين المبدإ التوزيعي وتصور الخير أن لا يكون معيار التوزيع العادل لخير معين واحدًا في كل المجتمعات(1).

انطلاقًا من هذا التصور التعددي، قد تكون الحاجة (need) هي معيار توزيع الرعاية الصحية كخير اجتماعي، بينما يكون المؤشر بالنسبة إلى توزيع المال والبضائع هو التبادل الحرّ (Free exchange) في السوق، وقد يكون معيار التوزيع العادل لخير آخر كالتعليم (Education) في المراحل الابتدائية هو عنصر المساواة (Equality)، أما بخصوص التعليم العالي، فيتم التوزيع على أساس معيار ومؤشر آخر مثل القابلية والإمكانية والموهبة.

التعددية في أصول العدالة بالمعنى المذكور من النقاط البارزة والمفتاحية في نظرية العدالة عند والـزر، فهو يعارض بشدة أي تصور للعدالة يروم تعريفها على أساس أصول معيّنة وواحدة ومشتركة. وعلى سبيل المثال، فإننا نراه يناقش المعايير الثلاثة التي يطرحها أنصار كل واحد منها عادة باعتبارها أساسًا وركيزة لتوزيع عادل لكل المواهب والخيرات الاجتماعية، ويدلل على أن أيًا من المعايير الثلاثة: الجدارة (desert)، والحاجة، والتبادل الحر، لا يصلح لأن يكون المبدأ الوحيد للعدالة(2).

2-4- المساواة المعقدة بدل نظام التوزيع البسيط

الواقع أن كل حالات التعارض الاجتماعي ترتبط بشكل من الأشكال

(1) Ibid, p.4, 10, 21.

(2) Ibid, p.21_26.

توزيع (distributive logic) الخير وتفسير ذلك الخير ومعناه، وذلك بدل التأكيد على الآصرة المفهومية بين المعنى الاجتماعي للخير والأصل الذي يحكم طريقة توزيعه، نظير أن يكون العلاج والرعاية الصحية متناسبة مع المرض وليس مع ثروة الأفراد. يقوم هذا المنطق التوزيعي بكل وضوح على مبدإ توزيعي يقول إنّ العلاج والأدوية يجب أن توزع على أساس الحاجة (need). لا يرجع هذا المبدأ أو المعيار التوزيعي إلى تصور العلاج والخدمات الصحية أو معناها، إنما ينبع من الاعتقاد العام في المجتمعات المعاصرة والقائل إنّ مثل هذه الخيرات يجب أن توفر لكل الناس الذين يحتاجونها ولا تُحصر في الأثرياء؛ وهذا يعني أن معتقدات وعوامل أخرى غير حدود معنى ذلك الخير الاجتماعي تتدخل في تقبل معيار وأسلوب توزيع الخير الاجتماعي والتصور المشترك لأفراد ذلك المجتمع.

وانطلاقًا من كلا التفسيرين، إذا لم يكن ثمة إجماع على معنى خير اجتماعي، فإن عدم الإجماع هذا سيظهر قهريًّا في كيفية توزيع ذلك الخير والمبدأ الذي يحكم توزيعه العادل، ولن يحصل اتفاق على توزيعه العادل. وتجدر الإشارة إلى أنّ التفسير الأوّل للآصرة الذاتية يتجلّى أكثر في عبارات والزر.

2ـ3ـ التعددية في أصول العدالة

القول بوجود آصرة ذاتية بين المعنى الاجتماعي لخير من الخيرات وبين الأصل الذي يحكم طريقة توزيعه ـأصل العدالة التوزيعية أو مبدأها ـ يقود والزر تلقائيًّا إلى التعددية في أصول العدالة التوزيعية، وذلك لسببين: الأوّل، أنّ الخيرات الاجتماعية متعددة وكثيرة في المجتمع، وهذا يعني وقوع التباين في المعنى الاجتماعي لكل خير، فالوعي العام والمشترك بين أفراد المجتمع لخيرات من قبيل العلاج والتعليم والمال والثروة والمناصب

الاجتماعية والسلطة السياسية، ليس وعيًا واحـدًا، إذن فإنّ مبدأ التوزيع المناسب لكل خير سيختلف عن الآخـر. الثاني، اختلاف المجتمعات المتعددة في تفسير الخير، فالمعنى الاجتماعي لخير ما ليس بالضرورة أن يكون واحدًا في المجتمعات المتنوعة؛ ومن هنا، تستدعي الآصرة الذاتية بين المبدإ التوزيعي وتصور الخير أن لا يكون معيار التوزيع العادل لخير معين واحدًا في كل المجتمعات[1].

انطلاقًا من هذا التصور التعددي، قد تكون الحاجة (need) هي معيار توزيع الرعاية الصحية كخير اجتماعي، بينما يكون المؤشر بالنسبة إلى توزيع المال والبضائع هو التبادل الحرّ (Free exchange) في السوق، وقد يكون معيار التوزيع العادل لخير آخر كالتعليم (Education) في المراحل الابتدائية هو عنصر المساواة (Equality)، أما بخصوص التعليم العالي، فيتم التوزيع على أساس معيار ومؤشر آخر مثل القابلية والإمكانية والموهبة.

التعددية في أصـول العدالة بالمعنى المذكور من النقاط البارزة والمفتاحية في نظرية العدالة عند والـزر، فهو يعارض بشدة أي تصور للعدالة يروم تعريفها على أساس أصول معيّنة وواحدة ومشتركة. وعلى سبيل المثال، فإننا نراه يناقش المعايير الثلاثة التي يطرحها أنصار كل واحد منها عادة باعتبارها أساسًا وركيزة لتوزيع عادل لكل المواهب والخيرات الاجتماعية، ويدلل على أن أيًّا من المعايير الثلاثة: الجدارة (desert)، والحاجة، والتبادل الحر، لا يصلح لأن يكون المبدأ الوحيد للعدالة[2].

2ـ4ـ المساواة المعقدة بدل نظام التوزيع البسيط

الواقع أن كل حالات التعارض الاجتماعي ترتبط بشكل من الأشكال

(1) Ibid, p.4, 10, 21.
(2) Ibid, p.21_26.

بطريقة توزيع الخيرات الاجتماعية، فالتحديات التاريخية الكبرى بشأن الثروة والممتلكات والأراضي نبعت من كون الثروة والأرض هي الخير الغالب (dominant good)، ونشأت من الاختلاف حول طريقة توزيعها. يعتقد راولـز أنّ التاريخ يؤكّد أنّـه لا يوجد خير معيّن هو الخير الغالب والمهيمن بشكل طبيعي، ولا يوجد أساسًا خير غالب أوحد، إنما السلطة السياسية، والسيطرة العسكرية، والمناصب والمراكز الدينية هي من الخيرات الاجتماعية التي يمكنها أن تكون خيرًا غالبًا[1]. من جهة أخرى، فإنّ الخير الغالب معرّض دومًا للاحتكار من قبل أفراد وطبقة خاصة[2]؛ ما يؤدي إلى اضطراب التوازن في توزيع الخير الغالب؛ لذا فقد شاع عند الكثير من الفلاسفة تصور مفاده أنّه ينبغي الحيلولة دون احتكار الخير الغالب بشكل من الأشكال، ويلخص والـزر هذا الادعـاء بالنحو الآتي: «ادعـاء أنّ الخير الغالب ـ مهما كـان ـ يجب إعـادة توزيعه حتى تتحقق المساواة، أو لكي يتمتع به الجميع بشكل واسع على الأقل، يفضي إلى القول بعدم عدالة الاحتكار (monopoly)»[3].

ينبغي التنبه إلى أنّ هذه الرؤية وهذا الادعاء يتعلق برفض الاحتكار في خصوص الخير الغالب، ولا يتعلق إطلاقًا برفض تغلب خير معيّن،

(1) Ibid, p.11.

(2) يعتقد والزر أنّ الميل إلى حصر الخير الغالب واحتكاره ينتج الإيديولوجيا. والقالب أو الصورة الطبيعية لذلك هي أنّ الاستيلاء الشرعي على ذلك الخير الغالب يرتبط بمجموعة من الخصائص الفردية وبوساطة أصول فلسفية. على سبيل المثال، سيادة الجدارة (meritocracy) هي ذلك المبدأ الفلسفي والإيديولوجي الذي يفتح المجال للنزاع من أجل التفوق لأدعياء النخبوية والنبوغ، الذين غالبًا ما يحتكرون خيرًا غالبًا اسمه التعليم أو التخرج (education). كما إنّ التبادل الحرّ (free exchange) يمكّن محتكري الثروات السيالة والقابلة للنقل من السعي والنزاع لإحراز التفوق والسيطرة الاجتماعية. (حول هذا انظر: والزر، مجالات العدالة)، ص12.

(3) Ibid, p.13.

بمعنى أنّه لا يطالب بتعددية الخيرات الاجتماعية ومعارضة تغلب خير اجتماعي معيّن. من وجهة نظر والـزر، فإن أنصار هذا الادعـاء يدافعون في الواقع عن نظام توزيعي بسيط وعن نظام مساواة ساذج (Regim of simple equality). وعلى سبيل المثال، إذا كانت الثروة (wealth) هي الخير الغالب، والاحتكار متركز عليها وحدها دون الخيرات الاجتماعية الأخرى، فإذا نُفِّذَت المساواة البسيطة سيكون معنى ذلك أن كل شيء في ذلك المجتمع سيغدو عرضة للبيع والشراء، مضافًا إلى أن الأفـراد سيتمتعون بالثروة بشكل متساوٍ -إذ انصبت المحاولات على محاربة الاحتكار-؛ حيث ستتحقق المساواة في ظل هذا النظام الاجتماعي، وفي ظل نظام توزيع الخير الاجتماعي؛ وذلك لأن موضوع هذا المساواة هو التمتع بخير واحد معين؛ لذا تسمّى تلك المساواة بالمساواة البسيطة (simple equality). يعتقد والزر أن نظام التوزيع المتساوي هذا لن يدوم طويلًا؛ إذ لن تظهر حالات احتكار في ظل المبادلات وحسب؛ بل وستظهر خيرات اجتماعية أخرى وتهمّش كون الثروة خيرًا غالبًا، ومع ظهور خيرات اجتماعية جديدة ستنبثق حالات عدم مساواة جديدة أيضًا[1].

يؤكد والزر -خلافًا لمعظم الفلاسفة الذين يمنحون الأولوية لرفض الاحتكار في الخير الغالب- أنّه يجب تحطيم هيمنة خير اجتماعي واحد بدلًا من هدم الاحتكار ومحاربته، وينبغي توفير الظروف والأوضاع بحيث يمكن توزيع خيرات اجتماعية عـدّة، ويكمن الحلّ من وجهة نظره في الحفاظ على استقلال المجالات المتنوعة لتوزيع الخيرات الاجتماعية، وإذا تمّ ذلك، فسيشهد نظام توزيع الخيرات الاجتماعية نمطًا مختلفًا من المساواة[2]. يعتقد والزر أن غلبة خير اجتماعي على غيره من الخيرات مصداق لانعدام العدالة، وذلك بخلاف المنحى السابق الذي يرى احتكار

(1) Ibid, p.14.
(2) Ibid, p.17.

الخير الغالب نوعًا من اللاعدالة، ويلخص ادعاءه بقوله: «الادعاء القائل بضرورة فتح الطريق أمام استقلال توزيع كل واحد من الخيرات الاجتماعية يفضي إلى القول بعدم عدالة تغلب خير معيّن على غيره من الخيرات»[1]؛ حيث إنّه إذا تحطمت هذه الغلبة، واعتُرف بالاستقلال التوزيعي للمجالات المتنوعة للخير الاجتماعي، فسوف يتكون نظام توزيعي معقد يتضمن مساواة معقدة (Complex equality)، كما يرى أنّه في هذا المجتمع الداعي إلى مساواة معقدة لا خير بعينه يعتبر محورًا حاسمًا في مختلف شؤون الحياة الاجتماعية، إنما توجد خيرات اجتماعية متنوعة ومتعددة. ولا تؤدي مساعي الأفراد ونزاعاتهم في كل ساحة من الساحات الاجتماعية الرامية إلى احتكار خير من تلك الخيرات إلى إضرار بالعدالة والمساواة؛ إذ إنه ستتكون في ظل المساواة المعقدة مجموعة من الارتباطات الاجتماعية والنظم التوزيعية المستقلة، وفي هذا النوع من المساواة لا توجد أرضية لظهور الظلم، ولا يتغلب فيها خير معيّن على غيره من الخيرات، بحيث يستطيع فرد أو أفراد ـبسبب تمتعهم الكبير بذلك الخيرـ احتكار الخيرات الاجتماعية الأخرى بشكل بعيد عن المساواة، ويقول في تعريفه للمساواة المعقدة:

«معنى المساواة المعقدة هو أنّ لا يُستبعد ولا يُقصى أي مواطن عن مجال اجتماعي أو خير موجود في ذلك المجال الاجتماعي بسبب وضعيته في خير اجتماعي أو مجال اجتماعي آخر؛ وبناءً عليه، فقد يكون للمواطن «س» وضعية أفضل من المواطن «ص» في ما يتعلق بتولي منصب سياسي ما، وبذلك سيكون هذان المواطنان غير متساويين في المجال السياسي [المنصب السياسي كخير موجود في المجال السياسي لم يوزع بشكل متساوٍ]، بيد أنّ هذا لا يعني أن يكون هذان المواطنان غير متساويين في

(1) Ibid, p.13.

كل المجالات الاجتماعية، طالما لم يوفر ذلك المنصب للمواطن «س» ميزة بالمقارنة إلى المواطن «ص» في باقي المجالات الاجتماعية من قبيل تمتعه بعناية صحية أفضل أو مدارس أفضل لأبنائه أو فرصًا أكثر للأبحاث والدراسة وما إلى ذلك[1].

إذا كان المنصب السياسي خيرًا غالبًا، فسيكون معنى ذلك أنّ التمتع غير المتساوي بهذا الخير سيؤدي إلى تمتع غير متساو بكل الخيرات الاجتماعية، والفرد الذي يتمتع بهذا الخير أكثر سوف يتمتع بفضل منصبه السياسي بحصة أكبر في سائر المجالات والخيرات الاجتماعية. ولكن في نظام المساواة المعقدة، إذا تمتع السيد «س» على الصعيد السياسي بموقع سياسي غير متساو، فعلى الصعيد التعليمي قد يوفر السيد «ص» خدمات تعليمية أفضل لأولاده؛ لأن تمكّنه المالي أكبر، وبهذا فإن اللامساواة في مجال من المجالات الاجتماعية تعوَّض بالارتفاع والانخفاض في مجال آخر، لا أن يكون الحرمان وعدم المساواة في مجال سببًا للحرمان والضعة في كل المجالات الاجتماعية الأخرى، وهو ما سيتحقق بشكل حتمي إذا تحول أحد الخيرات إلى خير غالب حاسم.

يذهب والزر إلى أنّ السلطة السياسية واحتكارها في أيدي المتنفذين خطر كبير على المساواة المعقدة، فالسلطة السياسية قد تعدّ خيرًا إلى جانب الخيرات الاجتماعية الأخرى، وتوزع بين جماعة من الناس فيتمتع عدد قليل منهم بالمناصب السياسية. وقد تسيطر السلطة السياسية على الخيرات الاجتماعية الأخرى، فبمقدور السلطة السياسية تشخيص حدود كل المساحات التوزيعية في المجتمع والتأثير فيها؛ من هنا، يمكنها أن تؤثر في إدراك الأفراد وتصوراتهم للخيرات الاجتماعية وكيفية توزيعها. إنّه

(1) Ibid, p.19.

يعتقد أن من طرق احتواء السلطة السياسية من أجل عدم الإخلال بالمساواة المعقدة هو توزيعها الواسع الذي يقلّص أرضية احتكارها[1].

جدير بالذكر أن هدف والزر من كتابه «مجالات العدالة» هو وصف مجتمع يعيش حالة المساواة المعقدة، أي المجتمع الذي لا يتغلب فيه أي خير اجتماعي على الخيرات الأخرى ولا ينال من استقلال المجالات المتنوعة لتوزيع الخيرات الاجتماعية، ولا يكون العامل والمؤشر الوحيد لتوزيع المواهب والخيرات. أما كيف نستطيع تحقيق مثل هذا المجتمع فليس هذا من أهدافه[2].

2-5- تحليل العدالة الاجتماعية حسب أجزائها

سبق أن أشرنا إلى اختلاف منحى والزر في العدالة الاجتماعية عن غيره من المفكرين، وأوضحنا أنّه لا يسعى إلى العثور على أصول عامة ليعتبرها أصول العدالة ومعاييرها، بحيث نستطيع أن نعتمد عليها في إصدار أحكام بعدالة الحالات والمصاديق المختلفة أو لاعدالتها، كما نبّهنا إلى وجه آخر من الاختلاف من حيث نتائج أبحاث العدالة وتبعاتها، وهو أنّ والزر يناصر التعددية في أصول العدالة ومعاييرها، وفي ما يأتي نلمح إلى أوجه أخرى من الاختلاف في النتائج. النقطة التي نروم التشديد عليها هنا هي منهجه الخاص في التعامل مع إشكالية العدالة الاجتماعية. حيث يخصص جزءًا كبيرًا من مشروعه لدراسة أجزاء العدالة الاجتماعية، وفي آخر المطاف فقط أي بعد الفراغ من التحليلات بخصوص أجزاء العدالة التوزيعية، يخوض في العدالة الاجتماعية والتوزيعية نفسها ككلّ واحد ويقدم تحليلاته بخصوصها، ومراده من أجزاء العدالة التوزيعية هو الخيرات الاجتماعية ومجالات التوزيع (spheres of distribution).

(1) Ibid, p.15.
(2) Ibid, p.xiv.

ونظرًا إلى اعتماده هذا المنهج، فإنه سوف لن يورّط نفسه عمليًا في أسئلة تقليدية ومتداولة حول العدالة والمساواة[1]، فهو لا يهدف إلى الإجابة عن السؤال حول ماهية العدالة، ولا عن الجوانب التي ينبغي المساواة فيها بين البشر؛ بل لا يهدف إلى البحث عن أصول العدالة في حدّ ذاتها، ولا عن البنية الاجتماعية التي تتحقق العدالة الاجتماعية الحقيقية في إطارها، فبدل الإجابة عن مثل هذه الأسئلة الجذرية والدارجة حول العدالة الاجتماعية يركّز والزر اهتمامه على أهمية ما يحمله أفراد المجتمع في أذهانهم عن العدالة وحيويته. والتوزيع العادل وغير العادل ممتزج بهذه التصورات الذهنية، ولا يمكن الخوض بشكل انتزاعي في السؤال عن العدالة والمساواة والإجابة عنه إجابات نهائية وفوق تاريخية ودائمية وصادقة في كل مكان دون الاكتراث لتفاسير المجتمعات وذهنيّاتها.

إذا تمّ الاهتمام بذهنية أفراد المجتمع وتفسيرهم للعدالة التوزيعية، والتنبّه إلى حقيقة أنّ للمجتمعات تفاسير متعددة وكثيرة للخيرات الاجتماعية وطرائق توزيعها، فمن الطبيعي أن ينتقل النقاش حول العدالة الاجتماعية والتوزيعية إلى حيّز أجزاء العدالة التوزيعية، بمعنى أن ينصبّ الاهتمام على تحديد الأمور التي يعتبرها كل مجتمع خيرًا اجتماعيًا وبيان تفسيره لها، مضافًا إلى توضيح ساحة وطريقة توزيع ذلك الخير. يركز والزر في منهجيته الجزئية هذه على المجتمع الليبرالي الديمقراطي المعاصر ويحاول عرض تحليلات لأساليب التوزيع في هذه المجتمعات، ويذكر أمثلة لتسليط الأضواء على حقيقة التصورات الموجودة للخيرات الاجتماعية وأسلوب توزيعها، وقد يسوق أمثلة من مجتمعات أخرى في بعض الأحيان. تتوزع أمثلته إلى أقسام، فهي تختص تارة بالعوامل الموزّعة، وتتعلق تارة أخرى بطرائق التوزيع، وترتبط حينًا آخر بمعايير التوزيع؛ بل

(1) Ibid, p.xii.

وتتعلق أيضًا بمعنى واستعمال الأشياء التي نتبادلها ونقسّمها. الغاية من هذه الأمثلة التدليل على الطاقة والتأثيرات التي تكتنزها تفسيراتنا للأشياء، فالعالم الاجتماعي الذي تعدّ العدالة التوزيعية والتوزيع الاجتماعي للخيرات جزءًا مهمًّا وأساسيًّا منه هو الذي يصنع ذهنياتنا وتصوراتنا ومفاهيمنا قبل أن نصنعها نحن، أو يكون دورها في صناعتها أكبر من دورنا نحن، وإذا تأملنا في العدالة والمساواة، فإنّنا سنجد أن العالم الاجتماعي الخاص الذي يصنعه كل مجتمع مدين للتفاسير المساواتية (egalitarian interpretations) لدى أفراد ذلك المجتمع[1].

يركز والزر في هذا المنهج الجزئي لمعالجة قضية العدالة التوزيعية والاجتماعية على نمط فهم الأفراد للخيرات الاجتماعية في المجتمع الليبرالي الديمقراطي المعاصر، وتتضمن لائحة هذه الخيرات: الأمن، والرفاه، والمال، والمناصب (office)، والتعليم، وأوقات الفراغ، والسلطة السياسية، والقرابة والحبّ، والمكانة والرسمية (recognition) (المفاخر الاجتماعية، والاحترام، والقيمة، والكرامة)، والرحمة الإلهية (Divine Grace). تتوافر مثل هذه الخيرات بدرجات مختلفة في المجتمعات الأخرى أيضًا، بيد أنّ النقطة المهمة هي التفسير والمعنى الاجتماعي لهذه الخيرات بالشكل المنتشر عمومًا بين أفراد المجتمعات الليبرالية الديمقراطية؛ إذ إن تصور المجتمعات المختلفة لهذه العناوين ليس تصورًا واحدًا، ولا يوجد تفسير ومعنى اجتماعي دقيق واحد لها.

بهذه النظرة الجزئية، يبدأ مشروع والزر في الفصل الأوّل من كتابه «مجالات العدالة»، وهو أهم فصول الكتاب من الناحية النظرية، يبدأ في النقطة الأولى بالاستدلال على عدم وجود أي أصل أو مبدإ أو معيار مشترك عام لتوزيع الخيرات الاجتماعية توزيعًا عادلًا. ثم ينطلق لبيان ضرورة

(1) Ibid, p.xiv, xv.

مواجهة تغلب خير اجتماعي معيّن وهيمنته على الخيرات الأخرى، وهذه المواجهة تتحقق عندما نسلّم بأن كل خير اجتماعي يجب توزيعه بنحو مستقل عن طريقة توزيع الخيرات الاجتماعية الأخرى؛ وذلك انطلاقًا من أسباب ومسوّغات داخلية مختلفة (Internal reasons)، وهذه الأسباب والمسوغات الداخلية ومعايير التوزيع نابعة من المعنى الاجتماعي لذلك الخير ومتناسبة معه. بعد هذه الأبحاث النظرية يتطرق والزر في فصول الكتاب الأخرى إلى دراسة ماهية كل واحد من مكوّنات لائحته للخيرات الاجتماعية وتحليله وتفسير معناه في المجتمعات الليبرالية الديمقراطية المعاصرة، ويسوق أحيانًا أمثلة من مجتمعات أخرى محاولًا الإشارة إلى المعنى الاجتماعي، وبالتالي معيار توزيع هذه الخيرات. وعلى سبيل المثال، فإننا نجد في الفصل الخاص بأوقات الفراغ ـ الفصل السابع ـ أنه يقارن بين التصور العصري الحديث وبين تصور الرومان للعطل العامة (vacation)، وكذلك الأمر بالنسبة إلى تصور الصينين القدماء للعطل، محاولًا رسم تصور المجتمعات الليبرالية العصرية لهذا الخير الاجتماعي، ورؤيتهم لطريقة توزيعه.

2ـ 6ـ نسبية العدالة حسب المعاني الاجتماعية

خصّص والزر معظم أبحاثه لدراسة أجزاء العدالة الاجتماعية والتوزيعية، لكنه في حالات نادرة من قبيل الفصل الأخير من كتابه، يخوض في المعنى الكلي لقضية العدالة، ليكون ذلك بمثابة الخلاصة التي تتضمن بعض آرائه حول العدالة. يفضي التصور الذي يعرضه للعدالة الاجتماعية بطبيعة الحال إلى رؤية نسبية في العدالة، وقبل إيضاح هذه الفكرة تجدر الإشارة إلى أنّه على الرغم من أنّ والزر يرى العدالة أفضل من الاستبداد والظلم (tyranny)، إلا أنّه لا يقصد أنّه إذا توزعت الخيرات الاجتماعية بشكل عادل في مجتمع من المجتمعات، فمعنى ذلك أنّ ذلك المجتمع

سيكون مجتمعًا صالحًا بالضرورة، وكأنّه لا يرى صلة منطقية بين المجتمع العادل والمجتمع الصالح الجيّد (good society)، كما إنّ تشخيص أي مجتمع عادل أفضل من مجتمع عادل آخر خارج دائرة اهتماماته وجهوده العلمية؛ بل إن ركائزه حول العدالة لا تسمح له أساسًا بإصدار مثل هذه الأحكام والتقييمات؛ لأنّ التوزيع العادل من وجهة نظره هو التوزيع القائم على أساس أصول ومعايير يوفرها الوعي المشترك لأفراد المجتمع عن كل خير من الخيرات الاجتماعية؛ إذن، الحكم حول أفضلية أو عدم أفضلية توزيع عادلٍ لخيرٍ اجتماعي في مجتمعين اثنين إما أنّه يستدعي وجود مؤشر ومعيارٍ مستقلٍ عن وعي أفراد المجتمع بشأن التوزيع العادل، وهذا ما يتعارض تعارضًا مباشرًا مع أفكاره، وإمّا أنّ ثمة وعيًا وفهمًا خاصًّا للخيرات الاجتماعية -وبالتالي طريقة خاصة لتوزيع الخيرات- يعتبر صالحًا محضًا، وهذا ما يعترف والزر نفسه في كتاباته بأنّه لم يسع لإثباته إطلاقًا؛ بل إنّ هدفه هو الربط بين المبدإ والمعيار الذي يحكم التوزيع العادل لكل خير اجتماعي وبين التصور العام والمشترك لأفراد ذلك المجتمع عن ذلك الخير[1].

ينبّه والزر إلى أنّه كما إنّ التعريف الكلاسيكي والصوري (formal) للعدالة التوزيعية القائم على إعطاء الحق لصاحب الحق، هو في ظاهره تعريف غير نسبي (relative-non) للعدالة، فإن تعريفه الصوري للعدالة أيضًا وهو «توزيع الخيرات على أساس أسباب داخلية» يبدو تعريفًا غير نسبي، بيد أن كلا التعريفين بحاجة إلى الاستكمال التاريخي الذي يضفي عليهما الطابع النسبي. وإذا كنّا لا نعلم كيف ينظم أفراد مجتمع حياتهم الاجتماعية بواسطة الأشياء التي ينتجونها -الخيرات- ويوزّعونها في ما بينهم، فلن نستطيع تشخيص عدالة محتوى حياتهم الاجتماعية أو لا عدالته؛ إذ إنّه من حيث المحتوى والمضمون يوجد عدد كبير من أشكال الحياة الاجتماعية يمكن

(1) Ibid, p.312.

تصورها ووقوعها، وهي تتكون استنادًا إلى عدد غير محدود من الثقافات والمذاهب والترتيبات والنظم السياسية والأوضاع الجغرافية وما إلى ذلك. فلا يوصف المجتمع بأنّه عادل استنادًا إلى تطابقة مع نوع خاص ومعيّنٍ من محتوى العلاقات الاجتماعية ونمط الحياة الجماعية؛ بل إنه يكون عادلًا إذا صيغ محتوى حياته الاجتماعية بطريقة وفيّة للفهم المشترك بين أفراده، ويلزم من هذا التعريف أنّه لو كان أفراد مجتمع ما غير متفقين على معنى الخيرات الاجتماعية وكان فهمهم لها مختلفًا، فإن مقتضى العدالة هو الالتزام والوفاء لعدم الاتفاق، بمعنى توفير مؤسسات مهمتها الكشف عن عدم الاتفاق، والقيام بأشكال بديلة من التوزيع.

وهكذا، فإنّ العامل الحاسم الذي يقرر ماهية المحتوى العادل للحياة الاجتماعية هو الفهم المشترك لأفراد المجتمع للخيرات الاجتماعية؛ لذلك فإذا كانت المعاني الاجتماعية وتفسيرات الأفراد للخيرات في مجتمع ما منسجمة ومتطابقة، نظير ما نشاهده في المجتمعات الطبقية حيث اعتُرف وقُبل عمومًا بتوزيع المواهب والخيرات حسب مرتبة الشخص ومولده وطَبقته الاجتماعية؛ ففي هذه الحالة، ستغذّي العدالة تكوين وظهور حالة من اللامساواة الشرعية المنظمة[1].

حصيلة تحليل والـزر أنّ العدالة ستكون نسبية بحسب المعاني الاجتماعية للخيرات، ولا تقتضي العدالة بما هي عدالة علاقات اجتماعية بعينها، إنما يعود كل شيء إلى وعي أبناء كل مجتمع وتفسيرهم للخيرات الاجتماعية، والعدالة تعني توزيع الخيرات وتنظيم محتوى الحياة الاجتماعية بطريقة تحترم هذا الوعي وتكون وافية لهذا التفسير وللمعاني الاجتماعية. بتعبير آخر: إنها تعني الاعتراف الرسمي بهذه الفوارق واحترامها عند تعريف العدالة التوزيعية وفهمها. من هنا، فإننا نراه يصرح في

(1) Ibid, p.313.

مقدمة كتابه بأنّ العدالة التوزيعية ليست علمًا منظمًا ومنسجمًا (integrated science)، إنما هي فن الفرز والتمييز (art of differentiation)[1]، ومراده من أنّ العدالة التوزيعية ليست علمًا منسجمًا منظمًا هو أنّها لا تستدعي محتوى أو مضمونًا متعينًا -غير نسبي- للعلاقات الاجتماعية، وليس لها أصول توزيعية عامة وثابتة ومطلقة، وأما مراده من فن الفرز والتمييز، فهو تقبّل فكرة أنّ العدالة الاجتماعية تنسجم مع الاختلافات والتباينات في تفسير الخيرات الاجتماعة وفهمها، فالعدالة تتمظهر بأشكال مختلفة حسب فهم كل مجتمع للخيرات.

2-7- معايير التوزيع العادل للخيرات الاجتماعية

الخير الأوّل الذي يبحثه والزر في الفصل الثاني من كتابه هو العضوية (membership) في المجتمع السياسي، وهو من وجهة نظره أهم خير في كل المجالات الاجتماعية، فأفراد المجتمع السياسي يتخذون قراراتهم بحرية في أن يُلحِقوا الآخرين -الغرباء والأجانب سواء أكانوا من عرق آخر أم مهاجرين أم جيرانًا- بعضوية مجتمعهم السياسي، واتخاذ القرار بشأن إلحاق الآخرين بعضوية المجتمع السياسي قد يكون وليد ادعاءات متنوعة وقبليات أخلاقية شتى، فليست محفزات توزيع هذا الخير ونشره -إلحاق الآخرين بعضوية المجتمع السياسي- هي بالضرورة نشر العدالة ومتطلباتها ومقتضياتها؛ وبالتالي، فإنه ليس من الضروري وجود أصل أو أصول معينة للعدالة التوزيعية تشكّل منطلقًا لتوزيع المواطنة والعضوية في المجتمع السياسي. يقول والزر: «توزيع العضوية [المواطنة] بشكل مؤثر ليس موضوعًا لمقتضيات العدالة... الحكومات على مدى طيف ملحوظ

(1) Ibid, p.xv.

من قراراتها المتخذة، هي بكل بساطة حرّة في إدخال الغرباء إلى مجتمعاتها السياسية أو إخراجهم منها»[1].

يقصد والـزر أن سعة المجتمع السياسي أو ضيقه يعـودان إلى السياسات التي يرسمها أفراد المجتمع السياسي الذين قد يمنعون التحاق الغرباء بمجتمعهم أحيانًا، وذلك بدافع النقاء العرقي لمجتمعهم مثلًا؛ كأن يقرّر المجتمع الأبيض في أستراليا إلحاق الأعراق الأخرى والمحليين في المنطقة بمجتمعهم السياسي للحصول على أراض ومصادر طبيعية أكثر؛ بحيث يكوّن مجتمع سياسي متعدد الأعراق والثقافات[2]. وأحيانًا قد توجد مجموعة من الأصول الأخلاقية والقيمية (بما فيها العدالة) بمعزل عن تلك الأغراض الاقتصادية والثقافية والعرقية، وقد تُتخذ أساسًا لتوزيع هذا الخير الاجتماعي ونشره، كأن تتخذ المحفزات الإنسانية وحماية الفقراء ومتضرري الحروب وما إلى ذلك كأساس لقبول اللاجئين وإيوائهم. تعددية أسباب توزيع العضوية والمواطنة تجعل من المتعذر تحديد مبدإ خاص ليكون معيارًا لتوزيع عادل لهذا الخير الاجتماعي الأساسي المهم.

الخير الاجتماعي الثاني في المجتمعات الديمقراطية المعاصرة من وجهة نظر والزر، هو الأمن والرفاه، ويتعرّض إلى هذا البحث في الفصل الثالث من كتابه. هذا المجال من الحياة الاجتماعية يتعلق بقضية التأمين والرفاه الاجتماعي والرعاية الصحية والعلاجية؛ إذ يعتقد والزر أن عنصر الحاجة (need) يمكن أن يكون أصلًا ومعيارًا مناسبًا لتوزيع هذا الخير الاجتماعي توزيعًا عادلًا، فعندما يلتزم المجتمع بتوفير الأمور اللازمة التي يحتاجها الناس، فإنّ المنطق الداخلي والمنطق الأخلاقي والاجتماعي يستدعي توزيع هذه الأمور بما يتلاءم وحاجة أفراد المجتمع لها[3]؛ لأن كل

(1) Ibid, p.61.

(2) Ibid, p.47.

(3) Ibid, p.75.

أفراد المجتمع والمواطنين يمكنهم المطالبة بالرفاه والتأمين الاجتماعي حسب احتياجاتهم. يرى والـزر أنّ هـذا المعيار نابع من إدراك خاص للعلاقات الاجتماعية بين المواطنين تمثل التزامًا أخلاقيًّا نابعًا من عقد اجتماعي معناه الأعمق هو الدفاع عن حقوق الفقراء والمعوزين. النقطة المهمة هي أن كل مجتمع سياسي يجب أن يهتم بالاحتياجات التي يرى أعضاء المجتمع بنحو عام أنها كذلك؛ أي إنّ المهم هو فهم أفراد المجتمع وتفسيرهم لتلك الحاجة ومراتبها وكونها أساسية أو غير أساسية[1]. وعلى سبيل المثال، فإنّ الكثير من المجتمعات التي تحكمها حكومات رفاه (Welfare State)، تعتبر العناية الطبية والعلاجية حاجة أساسية؛ لذلك يرون أنه ينبغي أن توزع بشكل عادل. وعليه، تتحمل الدولة ونظام الحكم مسؤولية تأمين هذه الحاجة، كما إنّه إذا ظهرت حالات من اللامساواة تفرضها الحاجة، فلن تدان تلك الدولة بأنّها غير عادلة. في فترة الحرب مثلًا يتمتع الجنود وجرحى العمليات العسكرية بأولوية علاجية، أما إذا اعتبرت الرعاية الطبية والعلاجية في مجتمع من المجتمعات بضاعة تباع وتشترى وليست حاجة ينبغي تلبيتها، ففي هذه الحالة لن تكون الحاجة هي الأساس المعتمد للتوزيع العادل للعلاج والخدمات الطبية، إنما القدرة الشرائية للأفراد ستكون هي العامل الحاسم في تعيين درجات التمتع بهذه الخدمات.

ونظرًا إلى أنّ الأموال والممتلكات تقف في مصاف الخيرات الاجتماعية الأخرى، ويمكنها النيل من استقلال مجالات العدالة التوزيعية، والتحول إلى خير غالب مهيمن، وإلى عامل حاسم في توزيع الخيرات الاجتماعية الأخرى، فمن الضروري، وبمساعدة مبدإ التبادلات المجمّدة (blocked exchanges)، منع تسرّب هذا الخير الاجتماعي إلى مجالات الخيرات الاجتماعية الأخرى، حتى تتوفر إمكانية توزيع كل خير اجتماعي

---

(1) Ibid, p.83, 84.

في مجاله الخاص على أساس معناه الاجتماعي وليس على أساس المال والثروة. من هنا، يضع والزر لائحة بحالات لا بدّ من منع عمليات التعامل بها وبيعها وشرائها؛ فينبغي أن لا تكون السلطة السياسية والنفوذ من جملة الأمور التي تباع وتشترى. وكذلك الأمر بالنسبة إلى أنواع الحريات المدنية (الحريات الدينية، وحريّة التعبير عن الرأي، وحرية الصحافة، وما إلى ذلك)؛ إذ ينبغي أن لا تجري معاملات ومساومات تجارية عليها. وتندرج في هذه اللائحة أيضًا المفاخر الاجتماعية، والسمعة وماء الوجه، والاحترام الفردي، والحب والصداقة، ليثبت أنّ الإمبريالية والسلطوية المالية يجب أن لا يؤثران في مجالات العدالة الاجتماعية[1].

يعتقد والزر أنّ المجال المناسب للمال والممتلكات، أي ما يصحّ شراؤه بالمال، وما يصحّ عرضه في السوق للبيع والشراء من الخيرات الاجتماعية هو غير الأمور المذكورة في الفقرة السابقة، أي كل الأمور التي كانت تعرض منذ القدم في أسواق البيع والشراء بشكل طبيعي. طبعًا، لا مانع من أن يمارس المال دورًا لتكريس عضوية الفرد في المجتمع، فميدان المال والممتلكات من وجهة نظره هو ميدان اللامساواة، بمعنى أنّه حتى لو جرت محاولات لتحقيق مساواة في توزيع المال والممتلكات عن طريق إعادة توزيع الثروة، فسرعان ما ستكون النتيجة بشكل طبيعي وفي ظل المعاملات والصفقات الاقتصادية هي عودة اللامساواة، ولن يكون للمساواة المصطنعة في السوق المالية قدرة على الدوام والاستمرار لفترة طويلة[2].

طريقة التوزيع العادل للمال والممتلكات تثير الكثير من النقاشات وتطرح أبحاثًا طويلة وإشكالات عدة مثيرة للجدل. وعلى سبيل المثال، يذهب أنصار الرأسمالية (capitalism) إلى أنّ السوق الحرة معيار مناسب

---

(1) Ibid, p.100_103.

(2) Ibid, p.107.

لتوزيع الثروة والممتلكات، ففي السوق الحرة ينال كل فرد ما يستحقه ويجدر به حقًا؛ إذ تتحدد قيمة كل بضاعة أو خدمة على أساس إرادة المستهلكين وإمكانياتهم، وهذا التصور من وجهة نظر والزر قائم على سوء تفسير الجدارة والاستحقاق (desert)؛ إذ إنّ معنى الجدارة والاستحقاق يجب أن يُقاس بمعايير قيمية مستقلة عن إرادة الناس واستيعاب السوق؛ فلا يُصح أن تقاس القيمة الحقيقية لشيء ما بمقياس عائداته وما يحققه من دخل في السوق الحرة. على سبيل المثال، طبقًا لرؤية أنصار الرأسمالية، إذا عرض أحد الروائيين روايته في السوق في ظروف اقتصادية صعبة، وبيعت منها نسخ قليلة بسبب هذه الظروف الاقتصادية الصعبة، فيجب الحكم بأن روايته لم يكن لها قيمة تذكر، ولكن بعد مدة ونتيجة تحسّن الظروف الاقتصادية وارتفاع القوة الشرائية للناس سيُباع منها الكثير من النسخ، وهنا يجب القول إنّ قيمة روايته وجدارتها قد ارتفعت، فلا شكّ في أنّ هذا الفهم لمعنى الجدارة والاستحقاق لا يبدو قريبًا من الواقع[1].

وأما في ما يتعلق بالمناصب الاجتماعية (public office)، فيذهب والزر إلى أن معيار التوزيع هو درجة الأهلية. فتوزيع هذا الخير يجب أن لا يقوم على أساس قرارات أفراد وجماعات صغيرة خاصة[2]، إذا أريد لتوزيع المناصب أن يكون منصفًا، فيجب أن يتمّ على أساس التنافس الحرّ حتى تتمكّن الجدارة التامة (perfect meritocracy) أن تجد الفرصة للظهور والانبثاق[3]، ولا شكّ في أن والزر يعلم أن سيادة الجدارة التامة افتراض لا يتحقق، فما يجري على أرض الواقع هو قبول بعض الصفات والمواهب وانتخابها حسب المناصب المختلفة، ولا توجد صفات وخصوصيات عينية (objective) بنحو مستقل عن انتخاب أفراد المجتمع وتشخيصهم

(1) Ibid, p.108.

(2) Ibid, p.129.

(3) Ibid, p.132.

حتى يمكن تعيين الجدارة اللازمة لإحراز منصب ما بعيدًا عن فهم الناس ومعارفهم وانتخابهم[1].

والخير الاجتماعي الأخير عند والزر هو السلطة السياسية التي يتحدث عنها في الفصل الثاني عشر من كتابه، فالسلطة السياسية من وجهة نظره هي أخطر مجالات الخير الاجتماعي ويجب توزيعها بطريقة مؤسساتية (institutionally)، بحيث يُفسح المجال لدولة العقلانية[2]. يجب احتواء السلطة السياسية وتوزيعها بطريقة تصون استقلال المجالات الأخرى للعدالة الاجتماعية، فلا تكون اللامساواة في التمتع بالسلطة السياسية معيارًا للامساواة في التمتع بالخيرات الاجتماعية الأخرى.

يدّعي والزر أن مجموعة هذه الأصول التوزيعية ستؤدي إلى صيانة استقلال المجالات المتنوعة للعدالة الاجتماعية؛ مما يفرز اشتراكية ديمقراطية غير مركزية (decentralized democratic socialism) يتمتع فيها المواطنون بحقوق متساوية ويعملون على احتواء السلطتين السياسية والاقتصادية، وذلك بمعزل عن حصول وعي وتفسير شامل لكل أنواع الخير الاجتماعي، وبمعزل عن كون هذا الوعي متناسبًا معها[3].

2-8- تقييم نظرية العدالة عند والزر ونقدها

في الفصل الثاني المخصص للأفكار الكلاسيكية القديمة حول العدالة، أشرنا إلى الاختلاف في وجهات النظر بين أفلاطون وأرسطو حول قضية العدالة والخير (good)، لو أعدنا قراءة نظرية العدالة لدى والزر انطلاقًا من اختلاف هذين المفكرين الكلاسيكيين لاستنتجنا أنه يعارض أفلاطون أشد المعارضة في رؤيته إلى العدالة، وهو يتقارب مع أرسطو

(1) Ibid, p.143.
(2) Ibid, p.304.
(3) Ibid, p.318.

أكثر في هذا المجال، فقد كان أفلاطون يعتبر العدالة مثالًا (idea) ثابتًا لا يتغيّر، وهذا المثال كغيره من المُثُل الأفلاطونية خاضع لمثال المُثُل أي مثال الخير. لقد مدّ أفلاطون جسورًا بين الفلسفة والحقيقة، وقال إنّ الفلاسفة فقط بوسعهم الخروج من كهف الطبيعة، وبدل رؤية الأشباح والظلال التي لا تجدي سوى الظنون والاحتمالات والمدارك المتغيّرة، بمقدورهم مشاهدة الحقيقة (truth) نفسها ومعاينة المُثُل ووعيها وإدراكها، والوصول إلى المعرفة (Knowledge)، وطبقًا لنظرية المعرفة عند أفلاطون، لا يتاح إدراك حقيقة العدالة وفهمها إلّا عن طريق الفلسفة ومشاهدة مثال العدالة عن طريق مشاهدة مثال الخير، والفيلسوف المطلع على مثال العدالة -الاطلاع التجريدي والثابت وغير المتغيّر للعدالة- بعد دخوله إلى ساحة المجتمع وكهف الطبيعة قادر على معرفة مصاديق العدالة بمعونة مشاهدة مثال العدالة والخير. أما الأفراد العاديون فهم عاجزون عن إدراك حقيقة العدالة ولا يمكنهم أبدًا التوفر على نصيب ملحوظ من معرفة مصاديقها، وليس نصيبهم من معرفتها سوى الرأي والظن (opinion).

أما أرسطو، فينطلق من نظرة تجريبية، فهو يعتقد بتعدد الخيرات، وينكر نظرية المثل عمومًا، ويذهب إلى أنّ الإنسان يسعى في ميادين السياسية والأخلاق وغيرها من ميادين الحياة الاجتماعية نحو خيرات وغايات معينة، وأننا يجب أن نقيد أنفسنا بالخير العملي الخاص في كل حقل من حقول العلم والفنون والمهارات، فالخير التجريدي والخير الثابت والخير الكلي الذي يتحدث عنه أفلاطون أمور لا فائدة لها إطلاقًا في الحياة العملية وتشخيص الخيرات[1]. والواقع أن أرسطو بخلاف أفلاطون لا يرى صلة بين الفلسفة -النظرة الانتزاعية والاستدلالية- وبين إدراك العدالة والخير. ينكر أرسطو مثال الخير والعدالة لينكر بعد ذلك إمكانية إدراك مفاهيم الخير والعدالة ومصاديقهما على أساس خير ذاتي وعدالة

(1) أرسطو طاليس، أخلاق نيقوماخوس، ص25-26، [b 1906].

ذاتية كلية. إنّ البعد التجريبي لنظرية أرسطو في العدالة والذي يشدد على تعددية الخيرات وارتباطها بالقضايا العينية في المجتمع، والذي يبحث عن العدالة والخير لا في ما وراء المجتمع بل في داخل المجتمع السياسي، يوفر المجال لأن نعتبر مشروع والزر في العدالة مشروعًا أرسطيًّا وليس أفلاطونيًّا. من هنا، فإننا نراه يعارض كل أشكال التعميم في أصول العدالة ويخالف النظرة الانتزاعية (abstract) إلى العدالة، التي تعالجها بعيدًا عن ملاحظة الواقع الداخلي للمجتمعات البشرية وإدراكات أفراد المجتمع للخيرات الاجتماعية وفهمهم لها. كما يؤكد في مقدمة كتابه الخاص بمشروعه غير الأفلاطوني بأنّه وخلافًا للفلاسفة الأفلاطونيين لا يعتزم الخروج من الكهف، إنما يروم البقاء في الكهف، وبدل السعي إلى بناء تصورات عامة وعينية في باب العدالة، يركّز على عالم المعاني التي يعتقد بها أفراد المجتمع بخصوص العدالة والخير[1].

النقطة العامة الأخرى حول نظرية العدالة عند والزر هي أن منحاه حول العدالة يعكس الفارق المحدّد البارز بين التيار الليبرالي الغالب والمفكرين المجتمعيين، وهو القول بمحورية الخير الاجتماعي والعدول عن محورية الحقوق الفردية في تنظيم العلاقات الاجتماعية. وتوجد قراءتان أصليتان في ما يتعلق بالمجتمع السياسي؛ إذ يتبنى الليبراليون القراءة الأولى غالبًا، ومفادها أنّ المجتمع السياسي قائم على أساس التعاون الاجتماعي بين أفراد متعددين لهم حقوق فردية، ولهم دعاواهم بعضهم تجاه بعضهم الآخر في ما يتعلق بإحقاق هذه الحقوق، مثل هذه القراءة تنظر إلى المجتمع السياسي أساسًا كمجتمع حقوقي (legal community). النظرة الذرية (atomism) للأفراد وتقديم الحقوق الفردية هي اللبنة الأساسية لهذا التحليل للمجتمع السياسي، ويذهب أصحاب هذه القراءة إلى أنّ الحد الأدنى من المشتركات بين الأفراد، وهي الاشتراك في التمتع

(1) Michael Walzer, Spheres of Justice, p.xiv.

بالحقوق الفردية، كافٍ لبناء المجتمع السياسي. أما قراءة المجتمعيين لاجتماع الأفراد حول بعضهم وتكوين مجتمع سياسي، فهي قراءة ترى أنّ هذه العملية حصيلة قيم ثقافية وأخلاقية تنبثق عن الوعي المشترك للأفراد، بمعنى أن تكوين المجتمع لا يكتفي بمجرد الحقوق الفردية، وينبغي وجود مشتركات كثيرة تكون أساسًا لاجتماع الناس والأفراد حول بعضهم. بعبارة أخرى: المجتمع السياسي مجتمع أخلاقي (ethical community) يوجده أفرادٌ أخلاقيون (ethical persons) وليس مجرد أفراد قانونيون (legal persons) كما تؤكد الليبرالية[1].

تأكيد والزر على الإدراك والتفسير العام المشترك بين أفراد المجتمع للخيرات الاجتماعية، وأنّ توزيع كل الخيرات حتى المواطنة والعضوية في المجتمع منوط بتفسير وفهم الأفراد وفهمهم للخيرات ومعرفتهم بها، يخالف الفهم الليبرالي الدارج للمجتمع، ويدل على أن الخيرات المشتركة (common goods) عنده والمتقدمة على الحقوق الفردية وحتى على التساوي في الحقوق الفردية، هي حصيلة وثمرة تفسير أفراد المجتمعات الديمقراطية المعاصرة وإدراكهم لفكرة المواطنة.

يعتبر والزر كتابه، كما هو بادٍ من عنوانه الأصلي «دفاعًا عن المساواة والتعددية»[2]، أنّ هدفه هو الدفاع عن المساواة المعقدة التي أوضحناها في صفحات سابقة من هذا الفصل، بيد أن تعدديته تختلف عن تعددية راولز في نظريته حول العدالة؛ إذ يؤكد راولز، خصوصًا في الحقبة المتأخرة لمسيرته الفكرية، أنّ المجتمعات الليبرالية الديمقراطية المعاصرة تعددية من النواحي الأخلاقية والدينية والفلسفية، فما من نظرية أخلاقية أو دينية أو فلسفية بوسعها أن تمثل أساسًا لتعاون اجتماعي ثابت مستمر. من هنا، عمد

(1) Rainer Forst, **Contexts of Justice**, p.89.

(2) Michael Walzer, **Spheres of Justice**, A defense of pluralism and Equality.

إلى عرض تفسير سياسي محض للعدالة، وجعل الليبرالية السياسية ـ وليس الفلسفيةـ أساسًا للتعاون الاجتماعي في هذه المجتمعات. إلا أنّ والزر لا يضخّم من أهمية التعددية الثقافية والأخلاقية والدينية في المجتمعات الليبرالية الديمقراطية، إنما يصرّ على التعددية في ميدان العدالة وتنوع الخيرات الاجتماعية، ويرى أنّ المساواة المعقدة والمحبّذة إنما تكون في صيانة استقلال هذا المضمار وعدم تغليب خير معين على الخيرات الاجتماعية الأخرى. إذن، التعددية المطروحة في نظرية العدالة عند والزر تتمحور حول المجالات التوزيعية القائمة على الأفهام المشتركة العامة.

وبما أنّه تم البحث عن الفارق بين رؤية كل من هذين المفكرين المختصّين بالعدالة، فمن المناسب الإشارة إلى تفاوت الرؤية المنهجية عند والزر عن الرؤية المنهجية عند راولز. والفارق المنهجي الأهم بين هذين المفكرين هو أن جون راولز يحاول في كتابه «نظرية العدالة» الوصول إلى «نظرية مثالية» للعدالة من أجل توزيع خيرات اجتماعية معينة مسبقًا، هي الخيرات الأولية (primary goods). يكتب قائلًا: «إننا في طريق وصف ترتيبات مثالية لنستطيع بمقارنتها تقديم تعريف لمعيار الحكم حول المؤسسات [الاجتماعية] الموجودة، وكذلك التنبيه إلى ما ينبغي الاعتقاد به لتسويغ التحرّر من المؤسسات القائمة»[1].

بينما يعتقد والزر بصراحة أنّه من الخطإ أن نحاول تقديم نظرية مثالية ونهائية للعدالة، وإطلاق أصول ومعايير ثابتة وخاصة باعتبارها أصولًا للعدالة، وتقرير خيرات خاصة بتفسير معيّن لها على أنها الخيرات الأولية التي تصلح أن تكون موضوعًا للتوزيع العادل؛ لهذا نراه في الصفحات الأولى من الكتاب يعلن عن معارضته لهذا المنحى؛ إذ يؤكد أنّ العدالة صناعة إنسانية؛ لذلك لا يمكن صناعتها بمضمون محدّد وثابت تطرحه

(1) John Rawls, A Theory of Justice, p.227.

نظرية مثالية للعدالة[1]. كما يرى أن تعدد التصورات حول الخير الاجتماعي يستتبع تنوّعًا في تفاسير العدالة الاجتماعية، ويدعو إلى استبدال النزعة المثالية بشأن مضمون العدالة ومحتواها والتي تفضي إلى الإيمان بوجود أصول عامة وثابتة لها، فينبغي التفكير بتعددية التصورات حول العدالة وهي حصيلة التجزيئية التخصيصية (particularism) التاريخية والثقافية الضاربة بجذورها في تعددية المجتمعات الإنسانية وتنوّع التفاسير.

بعد هذه النقاط العامة حول المنجز الفكري لوالزر في موضوع العدالة نبدأ نقدنا بالقول إنّ فكرته عن العدالة تترك الكثير من الأسئلة الأساسية المطروحة حول العدالة دون جواب؛ بل إنّه لا يخوض أساسًا في ماهية العدالة وضوابط ومعايير الحكم حول العدالة وعدمها، ويعتقد والزر أنّ مثل هذه الهموم هي مجرد هموم انتزاعية وتجريدية؛ لذا، فإنّه يركّز اهتمامه على إيضاح فكرة أن حياتنا نحن البشر تشتمل على ساحات وحقول متعددة متنوعة وزاخرة أيضًا بأنواع التعارضات والنزاعات، ويحاول أفراد كل مجتمع فهم هذه الحقول وتنظيمها. ويعتقد والزر أنّه ما لم نفهم نحن البشر هذه الساحات والخيرات الاجتماعية بشكل جيِّد، فلن نستطيع أن نكون مدراء ومنظِّمين جيدين للترتيبات الاجتماعية، بمعنى أنّ التوزيع العادل للخيرات نابع من إدراك أفراد المجتمع وتفسيرهم لكل واحد من هذه الخيرات الاجتماعية[2].

لا تقتصر نظرية والزر في العدالة على هذا البعد الإيجابي المتعلّق بإيضاح التعددية الموجودة في المجتمعات بخصوص فهم الخيرات وطريقة توزيعها، إنما لها بعدها النقدي أيضًا؛ حيث إنّه يطالب في دفاعه عن المساواة المعقدة بصيانة استقلال مجالات العدالة، ويحذّر بشدة من

(1) Michael Walzer, Spheres of Justice. p.5.
(2) Ibid, p.21.

تغليب خير اجتماعي معيّن بحيث يكون أساسًا للتوزيع في كل المجالات الاجتماعية المتنوّعة، إلا أنّ هذا البعد السلبي والنقدي في نظريته حول العدالة لا يتعدى حدود هذه النقطة، ولا يتضمن عناصر يمكن الاستناد إليها في الحكم على أنواع التوزيعات الاجتماعية لجهة عدالتها أو عدم عدالتها. بتعبير آخر: إن نظرته التجريبية والهرمنوطيقية إلى العدالة، التي تستعيض عن البحث عن مؤشرات ومعايير لفهم العادل من غير العادل، بمحاولة معرفة تفسير كل مجتمع للعدالة في حدود خير اجتماعي معيّن وفي كل مجال من مجالات العدالة، تنتهي إلى تصويبية عامة ونسبية صريحة في ما يخص موضوع العدالة. وكما يقول وليام غالستون، فإنّ النزعة النسبية تفضي إلى إلغاء الغاية التقليدية من الفلسفة السياسية ألا وهي التقييم المقارن للأنظمة وطرائق الحياة الاجتماعية والثقافات السياسية، وجعلها غاية غير ممكنة[1].

إذا لم يتوفر أي مبنى أو معيار انتزاعي محدّد ـ فوق ما يجري في العيان الخارجي للعلاقات الاجتماعية ـ للحكم حول العادل من الأشياء أو غير العادل منها، وإذا اعتبر كل تفسير للخيرات الاجتماعية وطريقة توزيعها في كل مجتمع من المجتمعات تفسيرًا محبذًا يحقق العدالة، فسنصل إلى النتيجة النسبية القائلة إنّ العدالة هي ما يعتبره أعضاء كل مجتمع بأنّه عدالة، وذلك في أي حقل من الحقول الاجتماعية، وهذا معناه تقبّل الواقع القائم في أي مجتمع في ما يتعلق بكل الشؤون الاجتماعية باعتباره علاقات عادلة، شريطة أن يكون الواقع القائم للعلاقات الاجتماعية قد نُظم على أساس الإدراك العام والمشترك بين أفراد ذلك المجتمع للخير الاجتماعي. في ضوء هذا التصور النسبي للعدالة لن يعود لمفردات من قبيل «التمييز» و«سلب الحقوق» و«الحرمان الاجتماعي»، أي أرضية للاستخدام في مجال

(1) William Galston, **Liberal purposes**, p.46.

العلاقات الاجتماعية. وعلى سبيل المثال، إذا كانت اللامساواة في الحقوق الاجتماعية وتولي المناصب وتوزيع الإمكانيات والثروة أمرًا مقبولًا في الثقافة العامة لمجتمع ما، وكان المواطنون فيه يتوزعون إلى مواطنين من الدرجات الأولى والثانية والثالثة كما نجد ذلك في المجتمعات الطبقية، ففي هذه الحالة ستكون كل هذه الحالات من اللامساواة عادلة مقبولة، والحال أنّ هذه الممارسات تعد من المصاديق البارزة للتمييز والحرمان الاجتماعي من زاوية عقلانية. وفي رؤية الوعي الاجتماعي الموجود في الكثير من المجتمعات المعاصرة الحالية، يبدو أنّه طبقًا لتحليل والزر للعدالة، فإن ربط العدالة بالفهم والتفسير الاجتماعي للخيرات سوف يسوِّغ ممارسات من قبيل العنصرية والفاشية، لمجرد مطابقتها وانسجامها مع الادراك الاجتماعي لأفراد ذلك المجتمع. رؤية والزر حول العدالة أشبه برؤيةٍ في النسبية الأخلاقية تترك حسن الأفعال وقبحها لتشخيص أفراد كل مجتمع وتفسيرهم للحسن والقبيح، وتنكر الحسن والقبح المطلق والعام والمتعالي على المجتمع، وبهذا لن يكون إلقاء جنين مشوّه في النهر أو في البحر ـ كما هو دارج في بعض القبائل البدائية ـ عملًا غير أخلاقي أو غير مستساغ، والحال أنّه سلوك ذميم في الكثير من المجتمعات الأخرى. وبناءً عليه لن يكون لأي فرد أو مجتمع الحق في الحكم على ممارسات مجتمعات أخرى بأنها غير صحيحة أخلاقيًا.

يؤكد برايان باري من جهة ثانية أن من لوازم التجزيئية (particularism) عند والزر عدم وجود عدالة توزيعية عامة ودولية، بيد أنّ الواقع هو أنّه على الرغم من الاختلافات وعدم وجود إدراك عالمي مشترك لكثير من الأمور، إلّا أننا نحكم ونصدر أحكامنا وتقييماتنا بشأن عدالة أو لاعدالة أمور عالمية من قبيل توزيع الثروات والخيرات، وكذلك بشأن ما يدور ويحدث في مجتمعات أخرى أو بين مجتمعات متعددة؛ وبالتالي،

يمكن الحديث عن مستلزمات العدالة بعيدًا عن التصورات الخاصة في هذا المجتمع أو ذاك[1].

النقطة المركزية في نظرية العدالة عند والزر هي القول بوجود صلة مفهومية بين معنى الخير الاجتماعي وبين المبدإ الذي يحكم أسلوب توزيعه. وقد ذكرنا في سياق إيضاح هذه الصلة أنّ التقرير الأقصى لهذه الصلة المفهومية بين تفسير أفراد مجتمع لخير اجتماعي وبين الأسلوب المناسب والعادل لتوزيعه، يؤكد وجود مثل هذه الصلة إلى درجة أنّه لو التزم شخص في توزيع ذلك الخير بأساس وطريق مختلف عن الإدراك الاجتماعي العام، لكان ذلك دليلًا على سوء فهمه لمحتوى ذلك الخير ومضمونه، بمعنى أن أي إنسان إذا اطلع بشكل صحيح على ما يعتقده الناس بخصوص ذلك الخير، فسوف يعمد ويتجه ضرورةً إلى اقتراح محدّد حول معيار توزيعه.

يمكن القول إنّ الفكرة المركزية في نظرية العدالة عند والزر متضعضعة وغير قويمة، فلا شكّ في أن معرفة متطلبات العدالة في ما يتعلق بأي موضوع أو مجال اجتماعي يستدعي إدراك المعنى الاجتماعي لذلك الخير، فإذا لم نعتبر الشيء خيرًا ولم يكن لنا تصوّرنا وتحليلنا عنه، فلن نفكر في الأسلوب المناسب لتوزيعه. كما إنّ والزر محق في اعتقاده بأنّ المعنى الاجتماعي لخيراتٍ مثل العمل والترفيه عن النفس، والسعادة الدينية، والتعليم وما إلى ذلك ليس واحدًا بالضرورة في المجتمعات المختلفة، بيد أن هذين القولين الصحيحين لا ينتجان منطقيًّا أن معرفة المعنى الاجتماعي للخيرات تكفي وحدها لإرشادنا إلى إدراك أسلوب توزيعها. إنّه لا يقدم أي دليل أو تحليل لردم هذا الفراغ المنطقي، ولا يوضّح ما هو السبب الذي يجعلنا نقتنع بأنّ العامل الوحيد الحاسم في ادعاء ضرورة وجود انسجام

---

(1) Brian Barry, «**Spherical Justice Global Injustice**», published in: Walzer Michael & David Miller (ed.), **Pluralism, Justice, and Equality**, p.79.

بين أسلوب توزيع خير معيّن وبين المعنى الاجتماعي لذلك الخير -على افتراض التسليم لمثل هذا الادعاء- عاجز منطقيًا عن إثبات هذه الحصرية والآصرة أو الصلة المفهومية. من المتصور تمامًا وجود شخصين متفقين على معنى التعليم وقيمته ويكون معنى التعليم باعتباره خيرًا اجتماعيًا مشتركًا وواحـدًا بينهما، لكن أحدهما يعتقد أنّ التعليم يجب أن يوزّع بحسب المواهب والقدرات الذهنية للطلاب، وأن يتمتع الطلاب الأكثر موهبة بمدارس أفضل ونوعية تعليمية أفضل، وأما المتوسطون فينبغي أن تخصص لهم مدارس متوسطة المستوى، والسبب هو أنّ الفائدة، وبالتالي المنفعة الاجتماعية العامة، ستتضاعف في نهاية المطاف بفضل هذا الشكل من توزيع الخدمات التعليمية، وأنْ يعتقد الشخص الآخر أنّ التعليم يجب أن يوزّع حسب القدرة الشرائية والمالية لعوائل الطلاب؛ إذ من حق كل فرد أن ينتفع من ممتلكاته بحرية لرفع احتياجاته واحتياجات أفراد أسرته. من الواضح في هذا المثال أنّ الفارق بين هذين الأسلوبين في التوزيع يعود إلى عوامل من قبيل الاهتمام بالمنفعة الاجتماعية ورفع مستوى الفائدة من ناحية، والتشديد على الفردانية واحترام الملكية الخصوصية وحرية الفرد من ناحية أخرى، والتصور والتعريف المشترك بين هذين الشخصين للعملية التعليمية ليس هو المسؤول عن انبثاق أيّ من هذين النموذجين التوزيعيين.

الربط بين العدالة وتفسير الخير الاجتماعي مشكلة مهمّة أخرى في نظرية العدالة عند والزر، ويمكن دراسة هذه المشكلة حسب افتراضين ووضعيتين. إحدى الوضعيتين أن يُراد لتفسير وإدراك شامل وإجماع مشترك أن يكون أساسًا لنظرية أو قرار أو تنظيم ترتيبات اجتماعية. أما الوضعية الثانية، وهي الغالبة والشائعة طبعًا، فأن يكون لهذا التفسير والإدراك منافسون جدّيون، مع وجود تفاسير متعددة ومتنوعة للخير أو الخيرات الاجتماعية، وإذا أرادت نظرية في العدالة أو نظرية سياسية واجتماعية التوكّؤ على تفسير وإدراك اجتماعي شامل ومستوعب، بدل الاعتماد على رصيد برهاني

واستدلالي، فسوف تواجه أزمة أحقيّة واعتبار، فالتفسير والفهم المشترك لأفراد المجتمع لا يمكنه بحد ذاته إثبات صحّة العلاقات الاجتماعية واعتبارها وعدالتها في ذلك المجتمع؛ إذ إن وجود عقلانية وشعور اجتماعي معيّن لا يفضي إلى تسويغ منطقي لتلك العقلانية. والشاهد على هذا الادعاء هو أننا نسمح لأنفسنا بنقد شبكة العلاقات السائدة في المجتمعات الطبقية والعنصرية والمتطرفة وشديدة الاستبداد وإدانتها، حتى لو قامت هذه الترتيبات والعلاقات الاجتماعية في تلك المجتمعات على قناعات وقيم مشتركة وشاملة ومستوعبة لأفراد تلك المجتمعات.

الواقع أنّ الإجماع والاشتراك المستوعب في فهم الخيرات وتفسير القضايا الاجتماعية لا يحصل ولا يتحقق في المجتمعات البشرية عادةً؛ بل إنّ تعددية القراءات والتفاسير للخيرات والأمور الاجتماعية هي الوجه الغالب والشائع في المجتمعات البشرية، إذا أريد للإدراك والتفسير وحده أن يكون أساسًا لتسويغ نظرية، فسوف تثار مشكلة اعتبار التنظيرين السياسي والاجتماعي وصحتها بنحو أشدّ وأبرز. بناءً على هذا المنحى، يعرض والزر تفسيرًا للثقافة العامة لمجتمعه، ويحدد مجموعة من الخيرات الاجتماعية التي ينبغي -هنا أيضًا على أساس تشخيصه هو- أن يوزّع كل واحد منها وفقًا لمعيار ومبدإ معيّن. ولكن يبدو أنّ هذا التفسير الشخصي الخاص مزاجي (arbitrary) وغير منضبط بضوابط على حد تعبير ديفيد ميلر[1]. وليس هذا التصور لمحتوى المجتمع الليبرالي الديمقراطي المعاصر وقيمه هو التصور الوحيد الممكن، إنما توجد تفاسير منافسة أخرى، وعلى سبيل المثال يؤكد روبرت نوزيك في كتابه «اللادولة، والدولة، والمدينة الفاضلة»[2] على الحقوق الأساسية الثلاثة: الحرية، والملكية الخاصة، وحق الحياة، ليصل إلى مُثُل سياسية مختلفة بالمقارنة مع النظرية السياسية-الاجتماعية لوالزر،

(1) Walzer Michael & David Miller (ed.), **Pluralism, Justice, and Equality**, p.10.

(2) Robert Nozick, **Anarchy State and Utopia**.

ولن يكون توزيع الخيرات والترتيبات الاجتماعية من وجهة نظره متطابقًا بدقة مع تصورات والزر وآرائه.

السؤال هو أنه ما التفسير الذي ينبغي أن يُختار من بين هذين التفسيرين المتنافسين، أو من باقي التفاسير المتنافسة الممكنة؟ وما المعيار الذي يمكن أن نستند إليه في معرفة التفسير الصحيح؟ لا ريب في أن اختيار تفسير من بين تفاسير متنافسة بحاجة إلى منطق ومعيار مستقل ومقبول، ومجرد التناسب والانسجام الداخلي لتفسير الخيرات الاجتماعية مع النموذج التوزيعي الناجم عنه، لا يمكنه أن يمثل مؤشرًا ومعيارًا لانتخابه وترجيحه، فمثل هذا الانسجام والتناسب الداخلي موجود لدى سائر المنافسين أيضًا. وبناءً على ذلك، فإذا نجح والزر في إثبات الانسجام بين تفاسيره الشخصية للخيرات الاجتماعية في المجتمع الأمريكي وبين أسلوبه المقترح للتوزيع، فإنّ هذا لا يعني نجاحه في صياغة عدالة توزيعية مناسبة، وإذا ابتعدنا عن التحليل الانتزاعي للعدالة، ولم نطرح أيّ معيار أو مؤشر للعدالة الاجتماعية بمعزل عن تفاسيرنا الشخصية ـ وهذا ما يوصينا به والزر ـ، فمن الطبيعي أنه لن يكون بالإمكان إصدار أحكام نهائية حول صحة التحليلات المنافسة في موضوع العدالة الاجتماعية أو خطإها، حتى في مجتمع معيّن، ولن يبقى مفرّ من الترحيب بأيّ تحليل أو تصور للعدالة الاجتماعية قائم على تفسير.

من زاوية أخرى، يمكن اعتبار محاولة والزر العلمية دفاعًا عن نوع من التعاقدية (conventionalism) في حيّز العدالة، وهذا يعود إلى الأنثروبولوجيا عند والزر وتشديده على دور التراضي (consent)؛ بحيث نجد أنّه يعدّ العدالة نتيجة للرضا والتراضي في نهاية المطاف. الإنسان من وجهة نظره كائن صانع للثقافة (producing creature-Culture)، وبصناعته للمعاني يسكن عمليًّا عوالم ذات معنى؛ أي إن وعاء الحياة الاجتماعية هو وعاء الحياة في مناخ المعنى الاجتماعي، وهذه «العوالم ذات المعاني»

(Meaningful worlds) صنيعتنا نحن البشر صانعي الثقافات. من جهة أخـرى، فإنّه يعتقد بعدم وجـود أي معيار لتنظيم تراتبية لهذه العوالم ذات المعاني؛ لذا ليس من حق أعضاء عالم ذي معنى رفض وإلغاء ما يقوم به أفـراد مجتمع آخر من صناعة للثقافة والمعاني، وأن لا يكترثوا (overriding) لأعمال المجتمعات الأخرى التي يعدّ أفرادها بمقتضى إنسانيتهم مخلوقات صانعة لثقافة مـا[1]. تشديد والـزر على بناء أصول العدالة التوزيعية على الإدراك الاجتماعي العام لأفـراد المجتمع بشأن الخيرات الاجتماعية، يعني أن اتفاق أفراد المجتمع وتراضيهم المتجسّد على شكل معنى اجتماعي، وتفسير أولئك الأفراد للخيرات يمثلان ركيزة تصورهم للعدالة.

وهنا يمكن أن يطرح سؤال مفاده أنّه في ظلّ هذا الاتفاق والتراضي الجمعي حول معنى الخيرات ـوهو ركيزة تفسير المجتمعات المختلفة للعدالة في المجالات الاجتماعية المتنوّعة ـ هل المهم التراضي الافتراضي أم يجب تحقيق التراضي الواقعي (actual consent)؟ يذهب والزر في كتاب «الإلـزامـات»[2] الذي وضعه قبل كتاب «مجالات العدالة» إلى أنّه ينبغي أن تقوم الإلزامات السياسية والاجتماعية على التراضي الواقعي، وذلـك بخلاف النماذج الدارجة والشائعة للعقود الاجتماعية القائمة على الاتفاقات الافتراضية (hypothetical consent). ويرى والزر أنّ الاتفاق بالتراضي الذي يشكل حجر الزاوية لتصور أي مجتمع عن العدالة الاجتماعية في المجالات الاجتماعية المتنوعة هو تراضٍ واقعي له جذوره في المجال الأنطولوجي للإنسان باعتباره مخلوّاق صانعًا للثقافة والمعاني، فبما أنّ هذا هو واقع الإنسان، وبما أنّ البشر يصنعون الثقافات والمعاني بشكل متساوٍ ومتكافئ، وفـي ظـلّ عـدم وجـود معايير فوقية للأحكام

(1) Michael Walzer, **Spheres of Justice**, p.314.

(2) Michael Walzer, **Obligations**.

والتقييمات؛ لذا لا يمكن الإشكال على تفاسير مجتمع وصناعته للمعاني. ولأجل أن يكون تصور مجتمع عن العدالة الاجتماعية معتبرًا (valid) يكفي الاتفاق والتراضي الواقعي بين أفراد المجتمع على ذلك المعنى الاجتماعي.

النقد الذي يسجّله برايان باري على والزر هو أن تعاقديته تقوم هي الأخرى على التراضي الافتراضي وليس على التراضي الواقعي؛ حيث يرى أنّ المعاني الاجتماعية الموجودة في المجتمعات الليبرالية الديمقراطية المعاصرة -وخاصة في أميريكا التي يركّز والزر بحثه عليها- لا تتسم بسمة العموم والاشتراك. وادعاء والزر بوجود إدراك مشترك لمعاني الخيرات الإحدى عشر، مجرد أسلوب متحيّز للذات من أجل تمرير أفكاره الخاصة. النقطة المهمة التي ينبّه لها برايان باري هي أنّه حتى لو توفّرت في المجتمعات المعاصرة أرضية ما للاقتراب من اتفاق وتراضٍ جمعي، فإنّ شبه التراضي هذا لن يكون معتبرًا ومسوّغًا، وسيكون في حكم التراضي الافتراضي؛ لأن أفراد المجتمع لا يسهمون بشكل متساوٍ في صناعة المعاني والثقافة. كما يرى أنّ النقطة الغائبة في نظرية العدالة عند والزر هي تجاهل دور وسائل الاتصال العامة في تكوين التصورات والإدراكات الاجتماعية، فليس للأفراد إمكانيات وفرص متساوية للاتصال والتواصل، إنما تمتلك جماعات منتفعة وبسبب اقتدارها الاقتصادي والسياسي مصادر جمّة للتوجيه والتحريف. من هنا، فإنّ التراضي الواقعي يحصل عندما يتوافر الأفراد على إمكانيات الاتصال والتواصل بشكل متكافئ بغية إبداء تصوراتهم عن الخيرات، وهذا غير ممكن إلّا بإزالة مصادر التحريف والتوجيه. ويرى برايان باري أنّ من الصحيح القول إن معايير توزيع العدالة وأصولها ستكون في مثل هذه الوضعية متعددة ومتنوعة دون أيّ شك، بيد أنّ هذا لا يعني أن مجرد المعنى الاجتماعي يكفي لتبرير عدالة العلاقات

وشكل التوزيع[1]، فينبغي تنقيح نظرية حول العدالة بحيث تكون انتزاعية ومستقلة عن الإدراكات الاجتماعية في مجتمعات بعينها.

العمل على الحكم بشأن عدالة العلاقات الاجتماعية والنظام التوزيعي في المجالات المتنوعة للحياة الجمعية، وتجاهل والزر للحاجة إلى مثل هذه المعايير الخارجية والانتزاعية للعدالة، واعترافه الرسمي بالإدراك الاجتماعي للمجتمعات وتصويب العلاقات الاجتماعية في المجتمعات المختلفة واعتبارها علاقات عادلة، كلّها آخطأ بينة في رؤيته إلى العدالة.

نكتفي بهذا القدر من نقد نظرية العدالة عند والزر ودراستها، وننتقل إلى تمحيص ما أنجزه مفكر مجتمعي شهير آخر هو ألسدير مك إنتاير حول موضوع العدالة.

3ـ العدالة في فكر مك إنتاير

3ـ1ـ نقاط تمهيدية

ألسدير مك إنتاير (مواليد 1929م) من الفلاسفة المهمّين في القرن العشرين، وله أبحاث في حقول متنوّعة كالأخلاق والفلسفة السياسية وفلسفة العلوم الاجتماعية وتاريخ الفلسفة، ويعتبر من الشخصيات الفلسفية النادرة التي تجاوزت تأثيراتها وشهرتها المجالات الأكاديمية بسبب نقده الجذري للحداثة والعقلانية والفكر الأخلاقي السائد في الحقبة المعاصرة. في الحوار الذي أجري معه عام 1991م[2]، قسّم حياته العلمية والفلسفية إلى ثلاث دورات: الدورة الأولى وهي التي تبدأ من تخرّجه

(1) Brian Barry, **Spherical Justice and Global In Justice**, p.77_78.

(2) أجري هذا الحوار من قبل غوردن رديفور ووليام واتس ميلر لأوّل مرة في مجلة cogito، المجلد الخامس، العدد الثاني، عام 1991م. كما يمكن مراجعة نصه الكامل في المصدر الآتي:
Kelvin Knight (ed.), **The Macintyre Reader**, p.267_275.

من الجامعة عام 1949م وتمتد إلى عام 1971م، هي برأيه فترة التشتت والأعمال العلمية المتفرقة. والدورة الثانية تبدأ من عام 1971م؛ حيث هاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية وبدأ تأملاته الناقدة للذات، وتستمر إلى عام 1977م. ومنذ عام 1977م تبدأ دورة نضجه العلمي؛ حيث ركّز على مشروع علمي معيّن كان ثمرته تحرير ثلاثة كتب حققت له شهرته: كتاب «في البحث عن الفضيلة» (After virtue) في عام 1981م، و«العدالةُ لِمَن؟ أيّ عقلانية؟» (Whose justice? Which Rationality) في عام 1988م، و«ثلاثة أقوال متعارضة في البحث الأخلاقي» (Three rival versions of moral enquiry) الذي صدر عام 1990م، وهذه الكتب الثلاثة تتحرك في إطار ذلك المشروع العلمي الخاص.

ولا شكّ في أنّ هجومه على العقلانية الحديثة وتحليله النقدي لمشروع التنوير من أشهر الجوانب في فكره، وخصوصًا في كتابه «في البحث عن الفضيلة»، ولا شكّ في وجود إشكالات فلسفية وثقافية للحداثة سبقت إشكالاته؛ إذ انطلقت منذ نهايات القرن الثامن عشر وبواكير القرن التاسع عشر هجمات عاطفية ونقدية ضد الحداثة، وقد ازدهرت في ألمانيا بشكل أكبر. وعلى سبيل المثال، يمكن الإشارة إلى جاكوبي (F. H. Jacobi) الذي اعتبر كل الفكر التنويري (enlightenment) عبثيًا فارغًا (Nihilistic).

واعتبر بعضٌ مك إنتاير صاحب مَـراثٍ رومانتيكية (Romantic elegist) ولقّب بالناعي الرومانتيكي[1]؛ وذلك بسبب نقده الشديد للوضعين الأخلاقي والفكري في الحقبة المعاصرة، وحبّه العميق لإحياء الفكر الأرسطي، فهو يشدد على التفوق الفلسفي لأرسطو وتوما الأكويني

(1) Tery Pinkard, «**Macintyre critique of modernity**», published in: (ed.) Mark Murphy.

من ناحية[1]، ويمتدح الآثار الفلسفية اليونانية الدائرة حول محور الفضيلة، وكذلك آثار المفكرين المسيحيين في القرون الوسطى. بينما يعتبر من ناحية ثانية أنّ سبيل الانتصار على ثغرات الحداثة إنّما يكمن في العودة إلى الأخلاق بمحورية الفضيلة (virtue ethics) وظهور راهب قديس (saint Benedict)، يحرّر الغرب المعاصر من بربرية الحقبة الحداثية[2].

سوف نتطرق في صفحات قادمة إلى فحوى أرسطية مك إنتاير، بيد أن أرسطيته يجب أن لا توقعنا في خطإ الاعتقاد بأنّه يتقبل الفكر الأرسطي كله وبرمّته؛ ولذلك يمكن عدّ الكثير من ناقديه الذين اتهموه بالانبهار بالماضي (Nostalgia) ومحاولة إعادة عقارب الزمن إلى الوراء، بأنهم عانوا من سوء قراءة (Nostalgia) أفكاره. فعلى الرغم من أنّه يثني على أوجه من الفكر اليوناني نظير العقلانية الأخلاقية ومحورية الفضيلة، لكنه يشجب أحوالًا شاعت في القرون الوسطى واليونان القديمة من قبيل الرقّ واضطهاد المرأة واللامساواة الاجتماعية[3].

يعتقد مك إنتاير أننا يجب أن نستوعب أيّ فلسفة تشتمل على أيّ تنظير حول العدالة والعقلانية العملية وفقًا للأرضية التاريخية لتراثها (tradition) والنظام الاجتماعي والتعارضات التي ظهرت في تلك الأرضية التاريخية؛ وعليه، فإنّه ينبغي الحذر من خطأين شائعين: **الأوّل**، هو الخطأ الذي يقع فيه بعض مؤرخي الفلسفة عندما يتصورون الأرضية التاريخية للتفلسف مجرد خلفية (background) دون أن يقرّروا لها دورًا ونصيبًا في صياغة مضمون

(1) ينزع مك إنتاير في كتاب: في البحث عن الفضيلة، إلى الأرسطية عمومًا. لكنه في كتابه: العدالة لِمَن؟ أيّ عقلانية؟ يميل إلى التراث الأرسطي المعدل في إطار فكر المتأله المسيحي توما الأكويني.

(2) Alsdair Macintyre, After Virtue, 1984, p.263.

(3) Alasdair Macintyre,Mark Murphy, (ed), p.177.

الآراء الفلسفية. والخطأ الثاني يرتكبه علماء الاجتماع عادة؛ إذ يعتبرون أنّ النظريات والفلسفات هي مظلات وصور شائهة لرغبات ومصالح فئات سياسية واقتصادية واجتماعية معينة؛ لذلك إذا حصلت تغييرات في مضامين النظريات والفلسفات، فإنهم يرجعون ذلك إلى حصول تغيير في اتجاهات مصالح تلك الفئات، وينجم خطأ هذه الثلة من علماء اجتماع المعرفة عن اختزال غير مبرّر وفي غير محله. يقول مك إنتاير إن أي بحث عقلاني (rational enquiry) يفضي إلى تنظير وصياغة رؤية فلسفية -في باب العدالة أو العقلانية العملية أو أي موضوع آخر- لها تاريخها الذي لا ينفصل عنها؛ بل لا يمكن فهمها بمعزل عن ذلك التاريخ، هذا التاريخ هو في الواقع أشكال وصور محدّدة للحياة الاجتماعية والعملية (practical). وهكذا، فإنّ النظريات الفلسفية هي ظهورٌ وبروزٌ منتظمٌ لمفاهيمَ ونظرياتٍ تبلورت سابقًا على شكل علاقات اجتماعية وأنشطة عملية وجمعية؛ ولهذا، فهو يدّعي أنّ الأبحاث العقلانية كلها ذات محورية تراثية (tradition-constituted) وصانعة تراث (Constitutive-tradition). الخطآن المذكوران ناشئان من عدم استيعاب الصلة بين البحث العقلاني والتنظير من جهة وبين التراث وشبكة العلاقات الاجتماعية من جهة ثانية؛ إذ يتكوّن ذلك البحث العقلاني في مناخ تقبّل تلك العقلانية الاجتماعية والمؤسسات التي تجسّدها. أما مؤرخ الفلسفة فإنه لا يأخذ أصل هذه الصلة بالاعتبار، بينما يحصر عالم اجتماع المعرفة هذه الصلة العميقة الموجودة على مستوى التراث والعقلانية بالمصالح الفئوية الخاصة. والحال أنّ التفلسف والتنظير للعدالة والعقلانية العملية ليست سوى بروز وتجلٍّ للموروثات[1].

من هنا، ينكشف أحد الوجوه المهمة لمعارضة مك إنتاير لمشروع التنوير، فمشروع التنوير الذي ساد الفلسفة الغربية لمدة ثلاثة قرون وعد

(1) Ibid. p.390.

ببزوغ شمس عقلانية مستقلة عن أيّ أرضية تاريخية واجتماعية ـ فوق التاريخ والزمان ـ هي مستقلة عن أيّ فهم خاص لطبيعة الإنسان وغايته. بينما يعتقد مك إنتاير أنّ هذا الوعد لم يتحقق؛ بل إن تحقيقه غير ممكن أساسًا[1]؛ إذ حسب اعتقاده ما من عقلانية يمكن أن تتحقق دون التراث والتاريخ، ويجب أن تكون ينابيعها قد تجسّدت وتبلورت بشكل من الأشكال في إطار مؤسسات وعلاقات اجتماعية. هنا يتجلى السرّ في كون تحدي مك إنتاير للتنوير والحداثة تحدّيًا جذريًّا؛ إذ إنه لا يقتصر على بعض آثار الحداثة.

لاحظنا أن مك إنتاير يعطي نصيبًا وافرًا للتراث (tradition) في صياغة البحث العقلاني والتنظير للعدالة والأخلاق والعقلانية العملية، وعلى الرغم من أنّه يكثر استخدام مفردة «التراث» في كتبه الثلاثة الأخيرة ويتحدث عن التراث بإسهاب، إلا أنّه لا يقدم تعريفًا دقيقًا له، وعلى سبيل المثال، فإننا نجد في كتابه «ثلاثة أقوال متعارضة في البحث الأخلاقي» تفسيرًا للتراث يختلف عن ما في كتابيه السابقين، إلى درجة أنّ بعضًا ذهب إلى وجود مسار تكاملي في فهمه للتراث[2].

يبدو أن إيضاح كاتبَيْ كتاب «المجتمعيون والليبراليون» للتراث، يكشف النقاب عن مراد مك إنتاير إلى حد كبير:

«يتكوّن التراث من مجموعة من الأنشطة الجماعية (practices) ونوع من الإدراك لأهمية هذه الأنشطة وقيمتها، والتراث هو واسطة تكوين ونقلّ هذه الأنشطة للأجيال اللاحقة. يمكن للموروثات أن تكون دينية أو

---

(1) Alsdair Macintyre, **After Virtue**, 1984, p.51_61; John Horton & Susan Mendus (ed.), **After Macintyre**, p.3.

(2) Jean Porter, «**Tradition in the Recent work of Macintyre**», Published in: Mark Murphy (ed.), **Alasdair Macintyre**.

استفهام على هذه القبليات، وهنا تطرح قضية أفول ذلك التراث، ويستطيع أنصار الموروثات الأخرى دراسة وتحليل أسباب تعرض هذا التراث لهذه المشكلات، وسبب بقاء موروثاتهم بمأمن من مثل هذه الآفات[1].

ادعاء مك إنتاير القائل إن النظريات الفلسفية والأبحاث العقلانية وكذلك نظريات العدالة والتنظير حول العقلانية العملية هي تجليات وجود موروثات؛ إذ تعتمد على موروثات وعلم اجتماع (sociology) معيّن كقبليات لها، هذا الادعاء يجب أن لا يجعلنا نتصور بأنّ الفرد الذي يعيش في الحقبة المعاصرة والذي لا يتواجد موضوعيًّا وفيزيائيًّا في أوضاع وعلاقات اجتماعية تشبه الأوضاع والعلاقات التي كانت في زمن أرسطو أو هيوم، لن يكون قادرًا على التفكير بطريقة أرسطية أو هيومية وتكون له نظرية في العدالة تشاكل نظرياتهم، أو يقال مثلًا إنّه ما لم يكن من أعضاء ومواطني حكومة مدينة أثينا (polis)، فإنه لن تكون له آراء أرسطية. المعنى الصحيح لهذه العلاقة والرابطة بين التراث والنظريات الفلسفية أنّ الذي يكون أرسطيًّا أو هيوميًّا بحق هو الذي يستطيع إعادة إنتاج الجوانب الأصلية للنظام الاجتماعي الذي تكوّنت نظريات هيوم أو أرسطو حول العدالة على أساسه وبتأثير من جوانبه والعلاقات السائدة فيه، أي يجب أن يستطيع الأخذ بالاعتبار جوانب النظام والعلاقات الاجتماعية التي وفرت الأرضية الأساسية لتحقيق العدالة الأرسطية وتنفيذها[2].

من الأصول المهمة والتأسيسية لنظرية مك إنتاير، أننا إذا أردنا أن نبحث حول قضايا مهمة مثل العدالة والعقلانية العملية، فلا بدّ من أن نبدأ ذلك انطلاقًا من تراث ننتمي إليه، ولا يمكن أن تكون لنا آراؤنا الجادّة في هذه الأبحاث المهمة دون أن يكون لنا انتماء إلى تراث محدد؛ وهذا يعني

(1) Alsdair Macintyre, **Whose Justice? Which Rationality?**, p.349_369.

(2) Ibid, p.391.

أن أيّ نظرية نطرحها، والحال هذه، ستتعارض مع مقتضيات الموروثات الأخرى، بمعنى أنّ التعارض وعدم الانسجام بين النظريات المطروحة له جذوره في تباين الموروثات وعدم انسجامها[1].

3ـ2ـ تحليل مك إنتاير لنظريات العدالة في الفترة المعاصرة

يقول مك إنتاير في بداية الفصل السابع عشر من كتاب «في البحث عن الفضيلة» إنّ التوافق العملي حول جملة من المفاهيم الأساسية كالعدالة وعلى اتباع قواعد خاصة، أمر ضروري لتكوين المجتمع السياسي وبقائه، كما إنّ العجز عن الاتفاق على هذه المفاهيم الأساسية، وعدم التوصل إلى مشتركات نظرية في القواعد المناسبة، له تبعات خطيرة على المجتمعات السياسية المعاصرة، يقول مك انتاير:

«حينما كان أرسطو يمتدح العدالة باعتبارها أرقى فضائل الحياة السياسية، فقد كان هذا المديح يحصل بحيث يتضمن دلالة غير مباشرة على أنّ المدينة التي لا يتوفر فيها وفاق عملي حول مفهوم العدالة، لا جرم أنها تفتقد كذلك للأساس اللازم لأن تكون مدينة سياسية. ولكن إذا كان الأمر كذلك، فإن عدم وجود مثل هذا الأساس يهدّد مجتمعنا أيضًا بطبيعة الحال... الاتفاق على «أيّ قواعد هي القواعد المناسبة؟» هو دومًا شرط لازم للاتفاق على ماهية ومحتوى فضيلة معينة، بيد أن هذا الوفاق المقدم في باب القواعد، وكما أكدّتُ في القسم السابق من هذا الكتاب، شيء لا يمكن لثقافتنا الفردية تأمينه، وهذا الأمر واضح في خصوص العدالة أكثر من أيّ قضية أخرى، وله فيها تبعات خطيرة أكثر مما له في أيّ موضوعة أخرى»[2].

---

(1) Ibid, p.401.

(2) Alsdair Macintyre, **After Virtue**, 1984, p.244.

جدير بالذكر أنّ الفصل السابع عشر من هذا الكتاب؛ أي الصفحات 244ـ255، نشر في مجلة «نقد ونظر»، العددين الثاني والثالث، صيف 1376ـ1997م) مترجمًا من قبل مصطفى ملكيان. وقد اقتبستُ هنا وفي مواضع أخرى من تلك الترجمة.

في الفصل الثاني من «في البحث عن الفضيلة» المخصّص لدراسة أسباب عدم وجود توافقات حول القضايا الفلسفية والأخلاقية والأساسية في الحقبة الحديثة، يسلط مك إنتاير الضوء على ثلاثة أمثلة وأبحاث شائعة (خصخصة المدارس والمستوصفات، والحرب والسلام، وأنه هل توجد حرب عادلة، وقضية جواز الإجهاض أو عدم جوازه) ويستعرض الأدلة المتباينة التي يسوقها كل فريق لإثبات آرائه، ليدلل على أنّه في أجواء العقلانية الحديثة والمناخ السائد على الفكر الأخلاقي الغربي، سوف لن تنتهي هذه الاختلافات الأساسية في وجهات النظر أبدًا، واحتمال التوصل إلى اتفاق في مناخ مقبولات الحداثة احتمال منتفٍ تمامًا؛ لأن تمسّك كل واحد من أطراف النزاع -في كل واحدة من القضايا الثلاث أعلاه وقضايا أخرى من هذا القبيل- بمقدمة يصرّ فيها على مفهوم خاص يعني أنه يبرّز النتيجة التي يرنو إليها دون أن يتنبّه إلى أدلة معارضيه في الطرف الآخر[1].

ويرى مك إنتاير أنّ الأدلة الأخلاقية التي ينظمها المتنافسون الفكريون في مثل هذه الأبحاث المهمة تتكون على أساس مفاهيم أساسية ينبع كل واحد منها من تراث محدد، بمعنى أنّ لهذه المفاهيم جذورها في مجموعة من النظريات والسلوكيات الأخلاقية والعلاقات الاجتماعية المتلائمة مع تلك المفاهيم. إننا اليوم لا نشهد تلك العلاقات الاجتماعية والمناخ الأخلاقي والاجتماعي -التبلور العيني للموروثات القديمة- بشكل واقعي، لكننا نرث مفاهيمها الأخلاقية أي إن تلك الموروثات تؤمّن لنا مصادرنا الأخلاقية اليوم. ويصرّح مك إنتاير بأنّ بعض المفاهيم الأخلاقية اليوم، من قبيل فضيلة العدالة، والواجب، والزهد، والورع، قد تغيّرت[2].

---

(1) بمقدور غير المجيدين للغة الإنجليزية مراجعة تفصيل البحث في الأمثلة الثلاثة لمك إنتاير في المصدر الآتي: حميد شهرياري، فلسفة الأخلاق في الفكر الغربي من منظار ألسدير مك إنتاير، ص275-278.

(2) Alsdair Macintyre, After Virtue, 1984, p10.

أساس المشكلة أننا ورثنا في الحقبة المعاصرة مصادر أخلاقية متنوعة وغير منسجمة لها جذورها في الموروثات المتنوّعة الماضية، مضافًا إلى أنّ مشروع الحداثة والعقلانية الأخلاقية السائدة على عصر التنوير تلغي إمكانية حصول توافق على معالجة منطقية للاختلافات الحاصلة في وجهات النظر. والعثور على الجذور التاريخية لهذا التراث الأخلاقي يعدّ من الأهداف الأساسية لمك إنتاير في كتابه «في البحث عن الفضيلة»، أي إنّه يريد القيام بتنقيب تاريخي حول التصورات العصرية لبعض المفاهيم الأخلاقية الأساسية كالعدالة، ودراسة الموروثات والأجواء الأخلاقية-الاجتماعية التي تأثرت بها، ومطالعة التطورات التي مرّت بها، ومراجعة التغييرات التي ساعدت على الازدهار الأخلاقي، أو تسببت بنوع من الضمور الأخلاقي. وعلى سبيل المثال، نراه يشير إلى أن منجزات رواد التنوير (هيوم، وديكارت، وكانط) هدمت أساس التفكير الأخلاقي وألغت إمكانية الدفاع عن عقلانية (rationality) الأخلاق. وهكذا نجد أنّ السرّ في إحالات مك إنتاير المتتابعة إلى الأبحاث التاريخية ودراسة آراء القدماء إنّما يكمن في هذا المنحى المنهجي.

يعتقد مك إنتاير أنّ السبيل الوحيد للخروج من أزمة الفكر الحاكم في الغرب، هو الطريق المذكور أعلاه؛ من هنا، فإنّ الذين يتصورون، بوحي من الأجواء السائدة في التعليم الفلسفي، وجود معايير ثابتة ومحددة للعقلانية يمكن بواسطتها الحكم على النظريات المنافسة في ميدان العدالة والعقلانية العملية، وتشخيص الإجابات الصحيحة المطروحة من قبل المنافس عن الأسئلة المثارة حول العدالة والعقلانية العملية، إنما يسيرون في الطريق الخطإ، باعتبار أنّ الأسئلة المتعلقة بالعدالة والعقلانية العملية ليست أسئلة واحدة وثابتة بالنسبة إلى الجميع، كما إنّ هذه الأسئلة إنما تتكوّن بحسب المنابت التاريخية والثقافية المتعددة التي ينشدّ كل منظّر لواحد منها، وهذا

يعني أنّه لا وجود لطريق انتزاعي ومستقل وبمعزل عن تأثيرات تراث معيّن لتقييم هذه النظريات المتنافسة في باب العدالة[1].

مشكلة الثقافة الليبرالية الفردانية السائدة في العصر الحديث هي أنها تتجاهل الفهم المعارض للعقلانية وهي متأثرة بالموروثات المفهومية النابعة من الجذور الاجتماعية-التاريخية المتعددة والمتنوعة؛ بل هي غافلة عن هذا الواقع العملي القائم في المجتمعات الحديثة، وقد تتظاهر بأنها ملتزمة بعقلانية مستقلة وانتزاعية، وبوسعها بمعونة معايير عامة وثابتة استعادة الحقيقة حيال نظريات منافسة في العدالة والعقلانية العملية[2].

من وجهة نظر مك إنتاير، تعاني النزاعات حول الشؤون الأخلاقية واختلاف وجهات النظر في العصر الحاضر حول قضايا كالعدالة -فضلًا عن المشكلة السابقة- من مشكلة استعانتها بمفاهيم غير قابلة للفحص (incommensurable). إنّه يعتقد أن من مصائب الأبحاث النظرية والفلسفية المعاصرة في مضمار الأخلاق والسياسة، أن كل واحد من أصحاب النظريات المتنافسة يستعين بمفاهيم تنتج منطقيًّا النتيجة التي يرغب فيها، أي إنّ صورة برهانهم لا إشكال فيها من الناحية المنطقية؛ إذ تترتب النتائج على المقدمات، ولكن بما أنّ المنابت التاريخية والاجتماعية لهذه المفاهيم متنوّعة -كل مفهوم ينتمي إلى تراث وشبكة علاقات عينية واجتماعية معيّنة- وبما أنّه لا يوجد معيار مشترك ومقبول كمؤشر ثابت وعام للفحص والتقييم، فسوف يكون الطريق لفحص وتقييم هذه الأدلة والبراهين وتقييمها مسدودًا عمليًّا. ومن باب المثال، يذكر مك إنتاير نظريتين متعارضتين مشهورتين في زماننا حول العدالة، هما نظرية العدالة عند جون راولز ونظرية العدالة عند روبرت نوزيك. يتمسك روبرت نوزيك

(1) Alsdair Macintyre, **Whose Justice? Which Rationality?**, p.393.
(2) Ibid, p.400.

بمؤشر الاستحقاق والملكية المشروعة ليقيم علاقة بين النموذج الحالي للتوزيع الملكي وبين التوزيع الماضي، أي تاريخ الملكية. ويذهب إلى أن أصول الاستحقاق والتملك تبرّر حالات عدم المساواة، وأن أيّ محاولة لمعالجة حالات اللامساواة الملكية النابعة من أصول الاستحقاق والتملك في إطارالعدالة التوزيعية، هي محاولة غير مقبولة. وفي المقابل، لا يرى راولز وجود علاقة بين نموذج التوزيع الحالي وبين نموذج التوزيع الماضي -طريقة نقل الملكيات عن الماضي-، إنما يركّز على الاحتياجات الراهنة، ويعتقد أنّ حالات اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية لا تكون مبرّرة إلّا عندما يكون فيها أكبر قدر من المنفعة للأفراد الأقل نصيبًا، أي إنها تساعد على رفع احتياجاتهم أكثر. وعدم قابلية هذين الشكلين من البرهان للفحص والاختبار يعود إلى أن أحدهما يعتمد على الاستحقاق ويرى أن اللامساواة ناتجة عن استحقاق الفرد مسوَّغة وعادلة، بينما يولي الثاني الأولوية لرفع الاحتياجات، فكل شكل من هذين الشكلين لا شأن له ببرهان الطرف المقابل؛ إذ يحاول كل طرف أن يرتب مقدمات استدلاله الأخلاقي بحيث يفضي إلى النتيجة المطلوبة، فأحدهما يستعين بالحقوق الطبيعية وخصوصًا حق الملكية، وجون راولز يرسم الوضعية الأصيلة والظروف التي تسود الأفراد في تلك الوضعية بحيث تنتج عنها أصول العدالة التي يقول هو بها. يقول مك إنتاير: «ثقافتنا التعددية ليس فيها منهج فحص وتحديد ملاك لتمييز المعقول من غير المعقول ليمكن بواسطته الحكم بين الادعاءات القائمة على الاستحقاق المشروع والادعاءات المبتنية على الحاجة. من هنا، فإن هذين السنخين من الادعاءات، هما -كما أشرت- غير قابلين للفحص. واستعارة «فحص» الادعاءات الأخلاقية ليست غير مناسبة وحسب؛ بل هي مُضلّلة»(1).

(1) Alsdair Macintyre, After Virtue, 1984, p.246.

المشكلة المهمة الأخرى في نظريات العدالة الحديثة من وجهة نظر ملك إنتاير هي تصوراتها الشديدة الفردية، والتي تعد جزءًا لا يتجزأ من الثقافة الليبرالية. فكأنّ القبلية الاجتماعية المشتركة بين راولز ونوزيك هي أننا كنّا ركاب سفينة محطمة وصلنا مع جماعة من أفراد آخرين إلى جزيرة غير مأهولة، وكان أحدنا لا يعرف الآخر، وكان لا بدّ لنا من أن نصطنع قواعد -أصولاً للعدالة- تؤمّن مصالح كل واحد منا في مثل هذه الوضعية إلى أقصى الحدود الممكنة. يعود هذا المنحى الفردي والقبلية الاجتماعية إلى هوبز ولوك وميكافيلي[1]. هذه النظرة الفردية من شأنها أن لا تترك مجالاً لعنصر الجدارة (desert) في تفسيرهم للعدالة، كما إنّ الفضيلة (virtue) والمفاهيم الدالة على الفضيلة ليس لها دور حاسم في الأفكار والأعمال الأخلاقية الحديثة، وبظهور مفاهيم جديدة على الساحة من قبيل الحقوق الفردية، والفائدة (utility)، وما إلى ذلك -وهي مفاهيم فردية بذاتها-، تغيّرت ملامح الفكر الأخلاقي في الحقبة المعاصرة عمّا كانت عليه في الماضي تغيّرًا كبيرًا؛ ولهذا السبب فإنه ليس مفهوم الجدارة فقط هو الذي يبدو غائبًا عن نظريات العدالة عند راولز ونوزيك؛ بل إن نظرتهم إلى التعاون الاجتماعي ليست من باب السعي للوصول إلى خيرات مشتركة على أساس الفضيلة؛ إذ يقول ملك إنتاير: «ليس من العجيب أن من تبعات هذا الأمر أن آراء راولز ونوزيك تلغي أي نوع من تفسير المجتمع البشري يقضي بأن مفهوم الجدارة يستطيع، في ما يتعلق بالمساعي المشتركة في الأعمال الجماعية لذلك المجتمع والرامية إلى تحقيق خيرات مشتركة، أن يكون أساسًا لأحكام حول الفضيلة واللاعدالة»[2].

غلبة المشاعرية (أو النزعة العاطفية)[3] (emotivism) على الفكر

---

(1) Ibid, p.250.

(2) Ibid, p.251.

(3) مراعاةً للاختصار لم أورد بالتفصيل الكثير من الأبحاث الجادة التي أطلقها ملك إنتاير في =

الأخلاقي الغربي المعاصر، وكذلك استحالة وعود الحداثة بتقديم عقلانية مستقلة ومعتمدة على أصول عامة وثابتة، وكذلك عجز التنوير والفكر الأخلاقي الغربي المعاصر عن إثبات معقولية الأصول الأخلاقية، يضع مك إنتاير في وضعية تدفعه إلى رسم ملامح مظلمة ومبهمة للتجاذبات الأخلاقية، وخصوصًا على صعيد العدالة؛ إذ يلخص المناخ الذي يسود أبحاث العدالة في إطار الفكرين العقلاني والأخلاقي الغربيين المعاصرين بقوله:

«لدينا جميعًا استنباطات أخلاقية متعارضة ومختلفة بشكل كبير، ولدينا استنباطات متباينة ومتعارضة حول العدالة، كما إنّ المنابت الأخلاقية والثقافية لا توفر لنا طريقًا للفصل في هذه الاختلافات منطقيًا. فلسفة الأخلاق كما تفهم على العموم تعرض المجالات والاختلافات الموجودة في الثقافة بصدق، إلى درجة أنّه تبيّن اليوم أن اختلاف وجهات النظر في هذا الحيّز المعرفي غير قابلة للحلّ والفصل، وهي في ذلك تشبه شبهًا كبيرًا المجادلات السياسية والأخلاقية في عدم قابليتها للحل، والنتيجة أن مجتمعنا لا يمكنه عقد الآمال على حصول إجماع أخلاقي»[1].

من التحليلات الأخرى لمك إنتاير بخصوص أخلاقيات العصر الحديث عمومًا ونظرية العدالة على وجه الخصوص ـأشرنا إلى ذلك بشكل مختصر في الأبحاث السابقةـ أنّه يرى أنّ الفكر الأخلاقي في الحقبة الحديثة يكابد ويجهد لينحت مبانٍ عقلانية (rational) للأصول الأخلاقية بما في ذلك أصول العدالة، لكنه يعجز عن إثبات عقلانية الأخلاق، والسرّ في عجزه أنّ السبيل لتسويغ الأخلاق عقلانيًا إنما يكمن في قبول الصلة

= نقد الحداثة، نظير تحليله النقدي لليبرالية وكذلك مشكلة غلبة النزعة العاطفية. لمزيد من التعرف إلى موقف مك إنتاير حول النزعة العاطفية ونقدها انظر: حميد شهرياري، فلسفة الأخلاق في الفكر الغربي من منظار ألسدير مك إنتاير، ص273ـ275 و296ـ306.

(1) Alsdair Macintyre, After Virtue, 1984, p.252.

بين الأخلاقيات والفضائل والغايات الإنسانية، أي تقبل التراث الذي شدّد الكثير من اليونانيين عليه، وأكّد عليه أرسطو على وجه الخصوص، وبقي محفوظًا في التطور التاريخي لهذا التراث، وأدخلت عليه بعض التعديلات والإصلاحات؛ بل تقبلت الأديان الإبراهيمية أساس هذا التراث. أمّا العالم الحديث ومشروع التنوير، فقدْ فَقَدَ عمليًّا القدرة على إثبات الطابع العقلاني للأخلاق؛ وذلك بسبب تفريقه بين الأخلاق والفضيلة وتغييره فهم الإنسان لنفسه كموجود له غايات (telos)، وقد وردت تفاصيل هذا الادعاء في الفصل الخامس من كتاب «في البحث عن الفضيلة».

وفقًا للأخلاق التي قال بها أرسطو والتي تدور حول محور الفضيلة، تتكون البنية العامة للأخلاق من ثلاثة عناصر أو أجزاء أصلية:

أ- الطبيعة غير المتربّية (untutored) للإنسان والتي تشير إلى وضعية لم تستقر فيها الكمالات والفضائل في الإنسان بعدُ، ويتّبع فيها الإنسان ميوله ومشاعره أي الإنسان كما هو (happens to be-man as he) لا كما يمكنه أن يكون في ظل التربية والتعليم الأخلاقي.

ب- الإنسان المثالي أي الإنسان كما يمكنه أن يكون، شريطة أن يتعرّف إلى جوهره القابل للتكامل (Man as he could be if he realized his essential nature).

ج- هاتان الوضعيتان السابقتان للإنسان متقابلتان، وتقابلهما من باب التقابل بين القوة الكامنة والحالة الفعلية؛ بمعنى أنّ الإنسان يستطيع بمساعدة عنصر ثالث الخروج من حالة عدم التربية أو التربية الكامنة إلى حالة الكمال الفعلي والتحلي بالفضائل والغايات الإنسانية، وهذا العنصر الثالث هو الأخلاق (ethics). والأخلاق علم يمكّن الإنسان من

الانتقال من الوضعية الأولى إلى الوضعية الثانية (التكامل) والوصول إلى السعادة[1].

يشير مك إنتاير إلى أنّ العنصر الثاني في هذه المنظومة الأخلاقية الثلاثية، والذي يعتبر الإنسان كائنًا ذا غايات، له نصيب وافر في معقولية الأخلاق، وإذا لم تتوافر مثل هذه النظرة إلى الإنسان، فلن يبقى مسوغ لعقلانية الأحكام الأخلاقية؛ لأن ما يسوّغ وجود هذه الأحكام والاهتمام بالأخلاق هو دورها في إيصال الإنسان غير المتربّي إلى الغايات والفضائل الإنسانية، وإذا لم يكن للإنسان غايات (telos)، فلن تبقى حاجة إلى الأخلاق. من هنا، يصرّح مك إنتاير بأنّ التغيير الذي حصل لدى العلمانيين وأتباع التنوير في تصورهم عن الإنسان سدّ الطريق أمامهم لعقلنة الأخلاق[2]. يخصّص مك إنتاير أجزاءً من كتابه «في البحث عن الفضيلة» لإيضاح أسباب إخفاق فلاسفة عصر التنوير مثل ديفيد هيوم وإيمانوئيل كانط في العثور على طريق لعقلنة الأخلاق[3].

ابتعاد العصر الحديث عن التراث الأرسطي والأخلاق الفضائلية هو المحور الذي أدى بشكل طبيعي إلى تغيير تفسير المفكرين الحداثيين لمفاهيم وفضائل مثل العدالة والعقل العملي. أما في التراث الأرسطي فتعدّ العدالة والعقل العملي (practical intelligence) الذي يستخدم له أرسطو المفردة اليونانية «فرونسيس» من أهم الفضائل التي تؤدي دورًا أساسيًا في وصول الإنسان إلى السعادة وإلى الكمالات النهائية. وسنتحدث عن تصور مك إنتاير حول العدالة بشيء من التفصيل، وهو تصور يقوم على تفسير أرسطو للعدالة ويتخذ من الفضيلة محورًا ومدارًا له؛ ولكن من الضروري

(1) Ipid, p.52.

(2) Ibid, p.54.

(3) للمثال، يتناول مك إنتاير في الصفحات 43ـ47 من كتابه: في البحث عن الفضيلة المشروع الأخلاقي لكانط.

هنا الإدلاء بإيضاح مختصر حول العقل العملي في التراث الأرسطي، ليتضح كيف أنّ العمل بشكل عقلاني في مناخ ذلك التراث مقترن بمقولة الفضائل والغايات الإنسانية، بينما العمل بصورة عقلانية في مناخ التراث الليبرالي الحديث ليس له أيّ علاقة بالفضائل الإنسانية؛ بل نجد أنّ ثمة تفاسير جد مختلفة للعقلانية العملية.

العقل العملي (phronesis) من وجهة نظر أرسطو فضيلة تمكّن صاحبها من تطبيق الحقائق (Truths) المتعلقة بالخيرات على الحالات الجزئية، كما يرى أنّ فضيلة العدالة -كسائر الفضائل الأخلاقية- لا تتحقق دون الـ«فرونسيس» والعقلانية العملية؛ لأنّ الحقائق المتعلقة بما هو عادل فرع (subclass) للحقائق المتعلقة بتشخيص الخيرات. وما لم نعلم ما هو الخير (good) في كل حالة جزئية، فلن نكون قادرين على تشخيص ما تقتضيه العدالة في تلك الحالة. وكما أشير في التعريف أعلاه فالعقل العملي (فرونسيس) يوفر إمكانية تشخيص الحقائق المتعلقة بالخير وما هو خير جزئي في كل مجال، هكذا ترتبط فضيلة العدالة بفضيلة التمتع بالعقلانية العملية عن طريق مكانة الخير في الفضائل[1].

سلفت الإشارة إلى أن مك إنتاير يرى جذور الاضطراب في الفكر الغربي المعاصر في ما يتعلق بالأفكار الأخلاقية عمومًا، وبنظرية العدالة على وجه الخصوص، في تهرّب الحداثة من النظرة الغائية إلى الإنسان وعدم تسويغ الأخلاق تسويغًا عقلانيًا حول محور الفضائل؛ لذلك فهو يقرّر أنّ الحلّ يكمن في العودة إلى الفضائل وتأسيس أخلاق فضائلية المحور (virtue ethics)، في هذه الحالة فقط يمكن الاتفاق على مضمون المفاهيم والفضائل المفتاحية نظير العدالة والعقلانية العملية، وتبدو الأخلاق والأصول الأخلاقية في حلّة عقلانية.

(1) Alsdair Macintyre, **Whose Justice? Which Rationality?**, p.115_116.

3ـ3ـ رؤية ملك إنتاير في العدالة

من بين الكتب الثلاثة المهمة لملك إنتاير لا يحتوي كتاب «ثلاثة أقوال متعارضة في البحث الأخلاقي» شيئًا يذكر عن مضمون العدالة، لكن كتابيه «في البحث عن العدالة» و«العدالة لِمَن؟ أيّ عقلانية؟» يتضمنان تصوراته الرئيسة حول فضيلة العدالة. يصرّح في مستهل كتابه «العدالة لِمَن؟ أيّ عقلانية؟» بأنّ هذا الكتاب تتمة لكتابه «في البحث عن الفضيلة»، وقد حرّره لإيضاح بعض النقاط الملتبسة وتدارك بعض النواقص، ومنها دراسة كيفية حل النزاع الأخلاقي داخل تراث فكري، وكيف يتسنى الحكم بين الموروثات المتنافسة؟ إلا أنّ الحقيقة هي أنه لم يتبع سياقًا واحدًا في هذين الكتابين، وخاصة في موضوع العدالة. في كتاب «في البحث عن الفضيلة» نجد أن «أخلاق الفضيلة» بمحورية الفكر الأرسطي هي النموذج الرئيسي للمشروع الذي يطرح كبديل لليبرالية. في الأخلاق فضائلية المحور تُفهم العدالة وكل الفضائل الأخرى حسب الأنشطة الجمعية (practices)، وهذا ما سنوضحه بشكل تفصيلي، أما في كتاب «العدالة لِمَن؟ أيّ عقلانية؟»، فيمنح أرسطو مكانه لتوما الأكويني، أي للتراث الأرسطي المعدّل من قبل توما الأكويني اللاهوتي الشهير في القرون الوسطى (1225م)؛ ليكون هذا التراث محور شرح العدالة والعقلانية العملية وعرضهما. وهكذا، وخلافًا لكتاب «في البحث عن الفضيلة»، لا يعود الـ«پراكتيس» والفضائل المطروحة على أساس الـ«پراكتيسات» هي محور الاهتمام، إنما تُفهم العدالة حسب القوانين الطبيعية والإلهية و«القانونية» (legality). حسب رأي ملك إنتاير يبقى التراث الأرسطي المعدّل من قبل توما الأكويني، وهو توليفة من آراء أرسطو، وأوغسطين، وسيسرو، ويبقى في مأمنٍ من سهام انتقادات مفكرين حداثيين مثل ديفيد هيوم[1].

(1) Ibid, p.402.

على كل حال، يختلف التحليل الذي يعرضه مك إنتاير للعدالة في هذين الكتابين ـبغض النظر عما بين الكتابين من تباين في التحليل مردّه إلى التحوّل من الاهتمام الصرف بأرسطو إلى الاهتمام بتوما الأكويني (الأرسطية المعدّلة)ـ بشكل أساسي عن التحليلات المتداولة في فلسفة الأخلاق وفي الفلسفة السياسية المعاصرة عن العدالة. الأخلاق من وجهة نظر مك إنتاير ذات صلة بالفضائل التي يبديها الفاعلون الأخلاقيون، وهذا بخلاف التصورات الأخلاقية المعاصرة التي تركز على القواعد والإلزامات الأخلاقية بدل الفضائل. من ناحية ثانية، يجب أن تفهم الفضائل وتعرض وفقًا لأشكال النشاطات الإنسانية التي يسمّيها مك إنتاير «پراكتيس». لا يمكن اعتبار أيّ صفة مهما كانت فضيلةً، وإذا أردنا أن نثبت أن صفة من الصفات (quality) فضيلة (virtue)، فينبغي أن نثبت أنّ لهذه الصفة دورًا أساسيًا في حفظ «پراكتيس» واحد أو أكثر واستمراره، وأنّ لها نصيبها في تثمير الخيرات المتوقعة من ذلك الـ«پراكتيس» ومن الأنشطة الجماعية المنظمة؛ بحيث يكون تحقيق الخيرات الكامنة في الـ«پراكتيس» ممكنًا بواسطة الفضائل، وللعدالة مكانة مميزة بين الفضائل. وإذا أردنا أن نعرّف ماهية العالة وحقيقتها، فينبغي أن ندرس الأنشطة (practices) التي تشكّل العدالة مضمونها وركيزتها العقلانية (rational)، وبملاحظة هذه الأنشطة يمكن اكتشاف ماهيّة العدالة والسبب الداعي لاعتبارها فضيلة. يرى ماك إنتاير أنه على الرغم من أن لوازم العدالة ومقتضياتها تتغير حسب أنواع الـ«پراكتيس»، إلا أنّ العنصر المشترك لمختلف تجليات العدالة في أنواع الأنشطة والـ«پراكتيسات» هو قضية الجدارة (desert). يرى مك إنتاير أنّ العدالة حالة ووضعية يصل فيها كل فرد إلى ما يستحقه ويجدر به، ولا يُعامل أيّ شخص بطريقة لا يستحقها وغير متلائمة مع استحقاقاته

والجدارة. كما يرى أنه يمكن تعريف محتوى العدالة بحسب اللياقة (merit) والجدارة (desert) باعتبار من الاعتبارات(1).

بعد تحليله للعدالة وتأكيده على دور الجدارة في مضمونها، يجد مك إنتاير نفسه في مواجهة تحليلات العصر الحديث للعدالة. وخلاصة هذه التحليلات أنّ العدالة لا تفهم في إطار البراكتيس(2)، كما أنها لا ترى دورًا للجدارة كمؤشر لتشخيص محتوى العدالة. المجتمع الحديث حسب رأي مك إنتاير لا يستطيع الترحيب بالأخلاقيات القائمة على الفضيلة أصلًا؛ لأنّ المجتمع الحديث يفتقر للـ"براكتيسات" التي تؤدي الفضائل فيها دورًا حاسمًا، وفلاسفة العصر الحديث يختلفون في ما بينهم في لائحة الفضائل، ولا يتفقون حول مضمون بعض الفضائل الأساسية مثل العدالة؛ ويطرح كل واحد منهم تعريفه وفهمه الخاص لهذا النوع من الفضائل. والاختلاف الثالث بينهم هو أن طرح مفاهيم جديدة كالحقوق الفردية والمنفعة (utility) يهمّش أهمية الفضائل في العمل الأخلاقي، بحيث لا يمكن بعد ذلك أن تُعرّف العلاقاتُ الأخلاقية للمجتمع أو أن تحدّد على أساس الفضائل فقط، ويلزم بذلك أن تُوضّح طبيعة علاقة الفضائل بأمور مثل حقوق الأفراد ومنافعهم، يذهب مك إنتاير إلى القول إنّ هذه الاختلافات الثلاثة لا يمكن أن تعالج إطلاقًا في مناخ الفكر الليبرالي الحديث(3).

---

(1) Ibid, p.39.

(2) Ibid, p.33.

عادة ما نميز تمييزًا ظريفًا بين مفردتي «اللياقة» و«الجدارة». مفردة «اللياقة» (merit) تستخدم بشكل واسع للدلالة على صفات وخصائص مثيرة للإعجاب والاستحسان في الفرد. بينما مفردة «الجدارة» أو «الاستحقاق» (desert) تدل بنحو أكثر تخصيصًا على حالات وخصائص يكون الفرد فيها مسؤولًا عن النتائج الحاصلة عن تلك الحالات والخصائص. يطرح ديفيد ميلر هذا الفرق ويعتقد أنّه لم يكن في اليونان القديمة مصطلح خاص للتعبير عن الجدارة بهذا المعنى المقصود المختلف عن اللياقة، وكانوا يستخدمون مفردة «axia» التي تعادل اللياقة (merit) بمعناها العصري الواسع.

John Horton & Susan Mendus (ed.), **After Macintyre**, p.258.

(3) Alsdair Macintyre, **Whose Justice? Which Rationality?**, p.235_236, 244.

يخصص مك إنتاير مساحة واسعة للـ«پراكتيس» كأرضية وموضع لتحقق الفضائل وفهمها، والأمثلة التي يسوقها للـ«پراكتيس» تشمل طيفًا واسعًا يمتد من الألعاب الفيزياوية الجماعية إلى الألعاب الفكرية مثل الشطرنج، والأنشطة العلمية، والموسيقى، والرسم، والعمليات الإنتاجية كالزراعة وتربية المواشي، وتشكيل المجتمع السياسي، ويضع هذه الأنشطة كلها في خانة الـ«پراكتيس». ويميّز مك إنتاير بين الخيرات الداخلية (internal goods) والخيرات الخارجية (external goods)؛ ليخلص إلى أنّه ينبغي أن تُدرس الطرق التي تؤدي فيها هذه الصفات والخصوصيات دورًا أساسيًّا في حصول وانبثاق الخيرات الداخلية لهذه الأنشطة العملية (الـ«پراكتيس») من أجل فهم الفضائل نظير العدالة والصدق والشجاعة... إلخ. أما المقصود بالخيرات الداخلية فهو الآثار والنتائج التي تتعلق بكل الأفراد المشاركين في ذلك الـ«پراكتيس»، فتعود بالنفع عليهم جميعًا. وفي مقابل ذلك نرى الخيرات الخارجية مثل السلطة والثروة التي يؤدي تمتع بعض بها إلى حرمان الآخرين منها. وإذا كان الفرد الذي يشارك في نشاط أو پراكتيس يهدف إلى الحصول على الخيرات الداخلية لذلك النشاط، فإن نشاطه وعمله يدور حول مدار الفضيلة، أي إذا لم يتبع الفضائل أساسًا، فلن يثمر ذلك الـ«پراكتيس» خيرات داخلية[1].

في مواضع من كتاب «العدالة لِمَن؟ أيّ عقلانية؟» يتحدث مك إنتاير بدل الـ«پراكتيس» عن «أنواع النشاط المنظم» (Types of systematic activity) وبدل مفردتي «الخيرات الداخلية» و«الخيرات الخارجية» يستخدم تعابير «خيرات الكمال» (goods of excellence) و«خيرات التأثير» (goods of effectiveness). المراد من خيرات الكمال التي يستخدمها بدل الخيرات الداخلية هو تلك الخيرات الدالة على بلوغ

(1) Ibid, p.187_191.

نشاط منظم مرحلة الكمال. والتعبير الثاني الذي يستخدمه بدل الخيرات الخارجية يشير إلى العائدات والمردودات والنتائج التي قد ينالها على نحو المصادفة ـ لا بشكل دائمي ولا بالنسبة إلى كل المشاركين في النشاط ـ شخص مشارك في نشاط منظم، فقد تتضمن لعبة معينة أو نشاط فني مثلًا نيلَ جائزة أو تشجيع مالي. ويرى مك إنتاير أنّ من الضروري جدًّا لفضيلة العدالة أن يسعى المشاركون في نشاط منظم (پراكتيس) نحو خيرات الكمال؛ ولهذا السعي لازمان فرعيان: أوّلًا، يجب أن تكون أعمال الأفراد منضبطة بقوانين وعقود تفضي إلى تنمية الكمال (excellency)؛ وثانيًا، ينبغي أن توزّع النتائج والمكافآت حسب الجدارة التي ترسمها معايير الكمال الداخلي للأنشطة والـ«پراكتيسات»؛ إذن، لدينا نوعان من العدالة: عدالة تتعلق بالمشاركين (participants)، وعدالة تتعلق بالموزّعين أو المشرفين (spectators). يعتقد مك إنتاير أنّه لفهم ماهية العدالة يجب أن نعلم ما هو معيار الجدارة (desert) في كل «پراكتيس» (لعبة، أو بحث علمي، أو صيد أسماك جماعي، أو غير ذلك)[1].

3ـ4ـ تقييم نظرية العدالة عند مك إنتاير

تتعلق المحاولة العلمية لمك إنتاير في بحث العدالة بنقاط أساسية عدّة، منها أنه ينبغي أن تُفهم العدالة على أنّها فضيلة، وحتى في العدالة التوزيعية، يعد التوزيع العادل هو ذلك التوزيع التي يتم حسب جدارة الأشخاص؛ أي يجب ظهور نوع من الكمال والجدارة عند الفرد ليكون ذلك أساسًا للتوزيع وينال الأفراد بمقادير مختلفة حسب درجات جدارتهم ولياقاتهم؛ وهكذا يكون لكل «پراكتيس» خيرات داخلية، وتظهر جدارة الأفراد في مساعيهم ونشاطاتهم للحصول على تلك الخيرات. كذلك، فإن

---

(1) Alsdair Macintyre, After Virtue, 1984, p.170_173.

أسلوب توزيع الخيرات له علاقة مباشرة بمستوى جدارة كل فرد ـ مستوى النشاط الفضائلي لكل فرد من أجل تحقيق وحصول تلك الخيرات ـ، فكل من له نصيب أوفر في حصول تلك الخيرات وظهورها ينال منها حظًّا أوفر؛ لأن له جدارة أكبر[1].

النقطة الأخرى هي أن إناطة توزيع الخيرات بشكل عادل بالجدارة في الـ«پراكتيسات» يستلزم تلقائيًا وجود وعي مشترك كمعيار لقياس الجدارات وتشخيصها، فإذا كانت أصول توزيع المواهب وركائزه ـ وهي الأصول التي تحكم تشخيص الجدارة ـ مختلفة من مجتمع سياسي (polis) إلى آخر، فإن أسلوب التوزيع وتعريف التوزيع العادل سيختلفان بطبيعة الحال، حتى لو اتفق المجتمعان على ضرورة أن تقوم العدالة التوزيعية على أساس الجدارة. الشاهد الجلي على هذا مشهود في كلمات أرسطو نفسه؛ إذ يقول أرسطو إن أنصار القبلية والديمقراطية كلاهما يعتقد أنّ الجدارة هي المبدأ المحوري في العدالة، والنظام السياسي العادل هو الذي يتربع فيه أصحاب الجدارة على عرش السلطة، بيد أنّ الاختلاف يكمن في ملاك الجدارة، فأنصار القبلية يرون الأشراف والنبلاء ذوي المكنة والثروة الأكبر أجدر بالسلطة والقيادة، بينما يؤكد أنصار الديمقراطية على تساوي الأفراد الأحرار، فيعتقدون بذلك أن كل المواطنين الأحرار في المجتمع السياسي يتمتعون بحق الحكم والسلطة بشكل متساوٍ[2].

هنا يبرز هذا السؤال: إلى أي الفئتين ينتمي مك إنتاير في إطار التصنيف العام لفلاسفة العدالة، هل ينتمي إلى التعميميين أم غير التعميميين؟ للإيضاح نقول: إن من الأبحاث المهمة حول أصول العدالة ومعاييرها (الجانب القيمي والتكليفي للعدالة (normative) هو ما يمكن

---

(1) Alsdair Macintyre, Whose Justice? Which Rationality?, p.106.

(2) أرسطو طاليس، أخلاق نيقوماخوس، ص[1131 ألف].

تلخيصه بالسؤال الآتي: ما هي المساحة الصحيحة لكل معيار؟ هل يمكن لعدد من المعايير أن تصلح لكل مجالات توزيع الخيرات والمواهب الاجتماعية كمعايير توزيع عادلة؟ يذهب أمثال راولز ورونالد دوركين وغيرهما إلى إمكانية ذلك؛ إذ يتاح تقرير أصول عامة (universal) للعدالة الاجتماعية. والفئة الثانية هم أمثال مايكل سندل ومايكل والزر ـ وقد سلطنا الأضواء على نظرياتهم في هذا الفصل ـ الذين يتصورون أنّ العدالة مرتبطة بفهم وثقافة خاصة في كل مجتمع. كما إنّ مقتضيات العدالة في كل مجال تختلف عنها في المجالات الاجتماعية الأخرى؛ لذلك لا يمكن تقرير أصول باعتبارها المعايير العامة للعدالة. ويبدو أنه يمكن تصنيف مك إنتاير ضمن معارضي التعميمية، فعلى الرغم من أنّه يشدّد على معيار وركيزة أساسية هي الجدارة كمؤشر لتوزيع الخيرات توزيعًا عادلًا، لكنه يوافق فكرة أنّ المجتمعات غير متفقة على تحديد الجدارة التي ينبغي أن تكون معيارًا للتوزيع، أي إنّ المجتمعات غير متفقة على الأمور التي تتحقق بها الجدارة. إنّ إصرار مك إنتاير على أن فضيلة العدالة تعرّف حسب الـ«پراكتيسات» المختلفة، واعتقاده أنّ أداء فضيلة العدالة في كل «پراكتيس» يتعيّن في إطار المساعدة على إمكانية تحقق الخيرات الداخلية لذلك الـ«پراكتيس»، يتعارض بشكل واضح مع التعميمية؛ إذ سنواجه أنواعًا من الجدارة بتنوع وتعدد الـ«پراكتيسات»، وبالتالي ستوجد تجليات عدّة من فضيلة العدالة، فعلى الرغم من أننا يمكن أن نتمسك بعنوان الجدارة، إلّا أننا لا نستطيع التوصل إلى ضابطة وتعريف عام بخصوص مصاديق تفسير الجدارة.

يؤكد مك إنتاير في إطار شرحه لنظرية العدالة عند أرسطو على أنّ الأصول التي تسود توزيع الخيرات متفاوتة من مجتمع سياسي (polis) إلى آخر، وهذا يعني أنّ العدالة منوطة بهذه الأصول التي تعيّن الجدارة، فتكون أمرًا نسبيًّا. كما يؤكد في هذا الإطار على أن بالمستطاع افتراض مجتمع سياسي يمكن نسبة العدالة إليه بنحو مطلق ودون قيد أو شرط،

وذلك المجتمع هو أفضل مجتمع سياسي (best type of polis)، ويحكمه أفضل المواطنين وتسوده الفضيلة[1]، غير أنّ هذه النقطة لا توجد تغييرًا أساسيًا في فكرتنا. على كل حال، يقدم مك إنتاير تحليلًا وتفسيرًا مختلفًا تمامًا عن مايكل والزر، ليصل إلى نتيجة شبيهة تمامًا لما توصل إليه والزر، ألا وهي تعذّر وجود مؤشر ومعيار عام لتوزيع أنواع الخيرات الاجتماعية توزيعًا عادلًا. يصرّ مك إنتاير على أنّ الجدارة هي التي يجب أن تتخذ ركيزة للتوزيع، مع أنّ الجدارة يجب أن تعيّن وتعرّف في كل «پراكتيس» حسب مقتضيات نوع الخيرات الداخلية لذلك الـ«پراكتيس» والأنشطة التي يبديها الأفراد لتحقيق وتثمير تلك الخيرات.

السؤال المهم الآخر الذي يمكن أن يطرح في هذا الإطار هو: هل مك إنتاير مفكر نسبي؟ وهل تحليله للعقلانية العملية والعدالة وربطه كل أشكال التفلسف والبحث العقلاني بالتراث (tradition) وبالخلفيات الاجتماعية والتاريخية يعدّ قبولًا جليًا بالنزعة النسبية؟ يمكن القول إنّه ينبغي التعامل مع هذه المسألة بمزيد من التأمل والتدقيق في الجوانب المختلفة لكلامه وآرائه. لا ريب في أنّ في كتاباته الكثير من الشواهد تعضّد -للوهلة الأولى- القول إنّ أفكاره تميل إلى النسبية، ففي الصفحات الأولى من كتاب «العدالة لِمَن؟ أيّ عقلانية؟» يضع مك إنتاير البحث العقلاني الذي يشدّد عليه المشروع التنويري في مقابل البحث العقلاني الخاص به، الذي يطرحه في كتابه المذكور مضافًا إلى كتاب «في البحث عن الفضيلة». في البحث العقلاني التنويري تُدرس النظريات المنافسة في كل مجال (العدالة، والعقلانية العملية، وأمثال ذلك) من حيث الحقيقة أو البطلان، والتوفر أو عدم التوفر على مسوّغات عقلانية، بصورة مستقلة عن جذورها الاجتماعية والتاريخية، وإذا كانت توجد إشارات إلى تاريخ الفكر أو الفلسفة، فإنّ الأمر

(1) Alsdair Macintyre, **Whose Justice? Which Rationality?**, p.104.

لا يتعدّى الإشارة إلى مَن طرح المسألة الفلانية، وفي أيّ تاريخ، وما هي الأدلة والبراهين التي سيقت، وكيف تطورت، وهذا لا علاقة له بتاتًا بدراسة محتوى تلك النظرية من حيث صحّتها أو بطلانها والتسويغ العقلاني لأمور فوق التاريخية وفوق الزمنية. أما مشروع مك إنتاير وبحثه العقلاني، فهو على حد تعبيره «تراثي المحور» (tradition constituted)؛ لذلك من المهم لديه بالنسبة إلى كل نظرية أو فكرة معرفة كيف تطورت وانتشرت، وما هو محتواها ومضمونها، وفهم الأدلة والبراهين التي تسوّغها على أساس خلفيتها التاريخية (historical context). إذن، لكل شيء تاريخ يجب دراسته، ولا يمكن فهم محتوى النظريات والأفكار دون ذلك التاريخ والتراث. من هنا، يؤكد مك إنتاير على أنّ العقلانية والعدالة نفسيهما مشمولتان بهذا الحكم العام، وبما أنّ الموروثات والتواريخ التي تتحكم بالعقلانية والعدالة متفاوتة ومتباينة، فهذا يعني ليس أنه لدينا عقلانية واحدة أو تفسير واحد، إنما نحن أمام عقلانيات وعدالات (justices) متعددة[1].

يذكّر مك إنتاير في الفصل العاشر من كتابه «العدالة لِمَن؟ أيّ عقلانية؟» بأنّه إذا كان لدينا تراثان عقلانيان متنافسان، فإن لكل واحد منهما تحليله الخاص للحقيقة والمعرفة، وأيّ محاولة للتوصل إلى معايير مستقلة ومحايدة للحكم بين حالات الاختلاف وعدم التطابق في هذين التراثين إنما هي محاولة عبثية، وتشبه البحث عن غول (chimera) وهو كائن أسطوري غير واقعي[2].

وفي بعض المواضع نراه يشير إلى اختلاف وجهات النظر في إشكالية العدالة على وجه الخصوص؛ إذ لا يوجد طريق انتزاعي ومجرد وعام -بمعزل عن تأثير الموروثات والتواريخ التي تتحكّم في الفكر والعلاقات

(1) Ibid, p.9.

(2) Ibid, p.166.

الاجتماعية التي تدعم تصورًا معينًا للعدالة ـ لمواجهة الأسئلة حول العدالة والفصل في النزاعات والاختلافات حول هذا الموضوع[1].

على الرغم من هذه الشواهد الواضحة التي تعزّز حسب ظاهرها القول الذاهب إلى نسبية مك إنتاير، إلّا أنّه توجد له أقوال وتصريحات تدل على إمكانية الوصول إلى الحقيقة والتسويغ العقلاني (rational justification)، ففي حوار أجري معه، نراه يعارض المنحى البراغماتي الجديد لريتشارد رورتي، مذعنًا بأن وجود بُنى مفهومية ونظم فكرية متنافسة لا ترتبط في ما بينها ببعض جوانبها؛ ما يعني استمرار النزاعات بينها، لا يعني تعذّر الوصول إلى الحقيقة. إنّه يعتقد أنّ المفاهيم والركائز المضمونية القوية في البنية الفكرية والمفهومية لأرسطو وتوما الأكويني، لا تضطرب ولا تتضعضع بالنقد المعرفي لأمثال رورتي. ومن هذه الزاوية، نراه يعارض الجانب المستلهم من أفكار هايدغر في آراء هانس غادامر[2].

وفي حوار آخر، وفي إطار الجواب عن السؤال القائل إن التأكيد على أن كل بحث فلسفي وأخلاقي يتكون بتأثير من تراث معيّن يفرز قلقًا لجهة كونه مفكرًا نسبيًّا، يقول: «هذا التصوّر ناتج عن سوء فهم رؤيتي من ناحية، وسوء فهم محتوى النسبية (relativism) من ناحية ثانية»[3]. لأجل إيضاح الفكرة من الضروري مراجعة مشروع مك إنتاير من زاوية أدق، ومراده من تأثير التراث والتاريخ في البحث الفلسفي والأخلاقي، وكذلك تحليله للنزعة النسبية.

ثمّة فارق بيّن بين القول بالتعددية وبين القول بالنسبية، فعلى مستوى التقرير الوصفي للوضع الواقعي القائم، قد يعترف الباحث بانتشار أشكال

---

(1) Ibid, p.393.

(2) Kelvin Knight (ed.), **The Macintyre Reader**, p265.

(3) Ibid, p.272.

عدّة من المنظومات المعرفية والفكرية، ولا يكون في الوقت ذاته نسبيًّا. ويمكن أن نتلمس في البحث العقلاني لمك إنتاير تأكيده على وجود التعددية في العقلانية (rationality) والتعددية في الموروثات البحثية (traditions of enquiry)، ولكل واحدة من هذه العقلانيات تاريخها الخاص وتتلاءم مع العلاقات الاجتماعية التي تناسبها، وذلك بالوجه الذي سبق أن أوضحناه. وأشرنا إلى أن مك إنتاير يعتقد أنّ المفاهيم والمضامين النظرية تبقى محفوظة في التراث بما يتناسب وهذه العلاقات الاجتماعية، لتنتقل إلى اللاحقين كتراث. ولكل تراث بحثي ولكل عقلانية بطبيعة الحال نمط خاص بها من التسويغ العقلاني (rational justification)؛ لذلك فإنّ لها أنواعًا من البراهين والأدلة والاستنتاجات المناسبة لها. أن يكون لكل عقلانية وتراث بحثي أرضيته التاريخية (historical context) الخاصة به، فهذا لا يعني أن نتائج هذه الموروثات البحثية ستكون مختلفة ومتباينة بالضرورة، لكن قد تظهر أحيانًا نظريات متشابهة وبراهين متطابقة في تراثين مختلفين. كما إنّ هذه التعددية لا تعني أن لا تنبثق من داخل بعض هذه الموروثات البحثية ادعاءات صادقة وحقيقة مطلقة متعالية على الزمن، إنما ينبغي التأكيد على أن نتيجة التراث البحثي مهما كانت، فهي متأثرة بتراثها التاريخي الخاص بالضرورة[1]. الجانب المهم الآخر في المشروع البحثي لمك إنتاير هو أنّه يعتقد أن استيعاب إمكانية وجود ظروف لازمة لرفع التعارضات الموجودة بين الموروثات البحثية المختلفة والمتنافسة أو عدم إمكانيتها، منوط باستيعاب التراث والأرضية التاريخية التي تحيط بكل واحدة من هذه العقلانيات ونظم البحث التاريخي، وادعاء مك إنتاير هو أن طبيعة الموروثات في زماننا طبيعة لا تسمح بحلّ النزاعات النظرية المشهودة وفصلها. إنّه يرى أنّ الثقافة الغربية المعاصرة وريثة أربعة موروثات يحاول في كتابيه الرئيسيين دراسة انحداريها التاريخي

(1) Alsdair Macintyre, Whose Justice? Which Rationality?, p.9.

والتطوري، كل واحد من هذه الموروثات يتضمن تحليله الخاص للعدالة والعقلانية العملية. وعلى سبيل المثال، انبثق تحليل أرسطو للعدالة والعقلانية العملية من تعارضات المجتمعات السياسية (polis) اليونانية القديمة، وتطور على يد توما الأكويني بحيث تحرّر من أسوار المجتمع السياسي (polis) وأغلاله، كما إنّ التراث المسيحي الأوغسطيني وصلنا اليوم في إطار المسيحية البروتستانتية الكلفانية (calvin)، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الليبرالية الحديثة، فعلى الرغم من عدم وجود سابقة تاريخية طويلة لها لكنها مشهودة اليوم على شكل تراث[1].

يصرّح مك إنتاير بأن خطأ الأقوال والآراء النسبية المختلفة هو أنها تتجاوز في مدعياتها حدود ما يدل عليه الدليل الذي تعتمده. يوافق مك إنتاير تمام الموافقة النظرة النسبية إلى الإشكالية التي بين أيدينا، ولا بد من الإشارة إلى أمر له جانب كبير من الأهمية والخطورة؛ إذ إننا أمام عقلانيات وموروثات بحثية متعارضة ومتعددة، ولكل واحد منها أسلوبه البرهاني وبنيته المفهومية الخاصة، كما إنّه يوافق على أنّ هذه الموروثات والعقلانيات لا تقبل التصالح؛ لأنّ المفاهيم الأساسية المتبناة في براهينها لا تقبل الفحص والقياس أحيانًا، بيد أن مك إنتاير غير مستعد لمواكبة النسبية في خطوتيها اللاحقتين غير المقبولتين؛ الخطوة الأولى هي أن نتصور أنّ هذه التعددية في النتائج والنظريات ـ النابعة من أنماط البرهنة والتسويغ العقلاني الموجودة في هذه الموروثات المتنافسة ـ توفر الأرضية المناسبة للتشكيك والتغيير في أسلوب التسويغ العقلاني وأسلوب البرهنة الذي نؤمن به؛ إذ يمكن أن نستنتج خطأً أننا بدورنا ينبغي أن نتخلى عن عقلانيتنا وتراثنا الذي نعتقد به، وأننا بدورنا ينبغي أن نتخلى عن عقلانيتنا وتراثنا الذي نعتقد به، وذلك انطلاقًا من وجود عقلانيات وموروثات متعددة متعارضة في المناخ الثقافي

(1) Ibid, p.10.

القائم؛ أما الخطوة الخاطئة الثانية التي تتخذها النسبية ويتحاشاها مك إنتاير فهي أنّ هذه الملاحظات الوصفية بشأن تعدد الموروثات يجب أن تأخذ بأيدينا إلى التخلي عن أي تصور مضموني (substantive) للحقيقة (truth)[1]؛ أي الانتهاء إلى الاعتقاد بأنّ الحقيقة لا تُدرك، وهو ما يعتقد به أمثال ريتشارد رورتي، ويتبرّأ منه مك إنتاير.

وقد يقال تأييدًا للفكرة المطروحة أعلاه إنّه لو كان مك إنتاير نسبيًّا، لما كان ثمة معنى لأن يتنكّر للحداثة وينقدها برمّتها، ويدين الاضطراب والتشوّش الذي يسود الفكر الأخلاقي والعقلانية التي تتحكّم في العصر الحاضر، ولا ضرورة للدعوة إلى تراث محدد هو التراث الأرسطي المعدّل من قبل توما الأكويني. وعلى الرغم من أن مك إنتاير لا يوافق على الركائز الميتافيزيقية البيولوجية عند أرسطو، إلا أنّه يعتقد أن فهمه الغائي للإنسان وتشديده على دور الفضائل في سعادة الإنسان عامل إنقاذ من الوضع المضطرب الراهن.

وعلى الرغم من التوضيحات التي يذكرها مك إنتاير والتي يعلن فيها تحاشيه للنزعة النسبية، إلا أنه ينبغي أن نعلم أن تأكيده على صحّة الأرسطية وسلامتها ونقده ورفضه للحداثة والليبرالية غير مدعَّمَيْن بالأساس النظري اللازم، ويتنافيان مع رأيه في الطبيعة التاريخية الاجتماعية للعقلانية. وقد ذكرنا في مواضع عدّة من هذا الكتاب أقوالًا لمك إنتاير ينكر فيها وجود أي نوع من المعايير العامة للعقلانية تستطيع ممارسة دور الحكم بين العقلانيات والموروثات المتنافسة؛ فكيف يستطيع مك إنتاير إثبات أحقية العقلانية العملية والتراث الذي يتبناه وصحتهما ويدافع عنهما عقلانيًّا؟ ركيزته حول العقلانية وتفسيره بشأن عدم قابلية النزاع بين الموروثات والأبحاث العقلانية

---

(1) انظر: حوار مجلة cogito مع مك إنتاير، الوارد في المصدر الآتي:
Kelvin Knight (editor), **The Macintyre Reader**, p.272_273.

للحلّ والانتهاء إنما تسمح له بتكريس بحثه العقلاني وتراثه الفكري إلى جانب العقلانيات والموروثات الأخرى فقط، ويمكن أن يثبت خصالًا حسنة من قبيل تقليل النزاعات وتسهيل الوصول إلى اتفاق؛ أي الخصال التي يعتبرها مفقودة أو ضعيفة في العقلانية الحديثة. أما ادعاء الحقيقة والأحقية وإثباتها، فهذا غير متاح بالنظر إلى المباني التي ينقحها. وقد يكون العجز عن الحكم بين الموروثات المتنافسة وتعذر إثبات بطلان أحدها وأحقية الآخر نوعًا من النسبية بحد نفسه باعتقاد بعض. ولا شكّ في أننا لا نصرّ هنا على مفردة النسبية في ضوء ما أوضحناه من أبعاد البحث وجوانبه.

من جملة الإشكالات التي واجهت مك إنتاير بشكل كبير أن تحليله العام لأفول الحداثة وسقوطها لا ينطوي على أيّ نقطة تتعلق بكيفية التفاؤل والأمل بتحسّن الأوضاع العينية والجديدة التي نعيشها، كما يبدي مك إنتاير في كتابه «العدالة لِمَن؟ أيّ عقلانية؟» وخلافًا لكتاب «في البحث عن الفضيلة» انشداده لنظرية العدالة عند توما الأكويني -الأرسطية المعدّلة- بدل آراء أرسطو، ولكنه لا يوضّح كيف يمكن مطابقة تلك النظرية على العالم الحديث وأوضاعه الاجتماعية الخاصة والقضايا والمقولات المتكوّنة في العلاقات الإنسانية في الحقبة المعاصرة، فالدعوة للأرسطية والعودة إلى الفضيلة والاهتمام بالـ«پراكتيس» بمحورية الفضيلة، لا تكفي في تلبية الحاجة الملموسة إلى التغيير(1).

يُشكِل مك إنتاير على نظريات العدالة المعاصرة أوّلًا بأنها لا تكترث لمبدإ الجدارة، وثانيًا بأن عدم حصول اتفاق وعدم الفصل في الخلافات والنزاعات حول مضمون العدالة من الخصوصيات التي لا تبارح هذه النظريات، فهل بمقدور مشروعه المقترح أن يعالج مشكلة عدم التوصل إلى اتفاق وحل؟ يذهب مك إنتاير إلى أن جدارة الأفراد في مناخ تحقق

(1) John Horton & Susan Mendus (editors), After Macintyre, p.3, 262.

الخيرات الداخلية للـ«پراكتيسات» يجب أن يكون ركيزة التوزيع العادل للخيرات الداخلية، والواقع هو أننا في أي مجتمع معقد إنما نواجه حجمًا كبيرًا من مختلف الـ«پراكتيسات» ويتقبّل كل واحد منها مواصفات متنوعة لتعريف الجدارة؛ أي حتى لو اتفق الجميع على جعل الجدارة معيارًا لتوزيع الخيرات، فستبقى حالات من اختلاف وجهات النظر حول مبرّرات الجدارة وعلاماتها، من قبيل المثال الذي يسوقه أرسطو نفسه بخصوص معيار الجدارة عند أتباع النزعة القبلية وأتباع الديمقراطية.

يركّز ديفيد ميلر على جانب آخر من هذه القضية؛ إذ إنّه يعتقد أنه لا يمكن تطبيق معيار الجدارة بشكل ناجح على مؤسسات «پراكتيسات» المجتمعات المعاصرة، والسبب هو أنّه دخلت في الزمن الحاضر -إلى جانب الجدارة (desert)- مفاهيم مختلفة نظير الحقوق والمنفعة إلى لاوعي الأفراد، ولا يمكن التحدّث عن قضية التوزيع الاجتماعي بصرف النظر عن هذه المفاهيم، أضف إلى ذلك أنّه لا يمكن تصور أن تتغيّر أمور عامة مثل التعليم العالي والعمالة العامة بشكل مستمر ودائمي طبقًا لمعيار الجدارة، والحال أنه معيار عائم وسيّال وتابع لدرجة نشاط الأفراد ومشاركاتهم[1].

المشكلة الأخرى هي أنّه يبدو أن ربط العدالة التوزيعية والاجتماعية بالنشاط الفضائلي للأفراد داخل الـ«پراكتيس»، والجدارات الناتجة عن تحقيق وتثمير الخيرات الداخلية للپراكتيس، لا يمكنه أن يعكس كل قضية العدالة الاجتماعية، لأن كل نشاط جماعي يطرح حول مدار أصول وقوانين، وحسن أدائه يعود إلى تنفيذ ذلك الـ«پراكتيس» في إطار قوانينه المقرّرة. على سبيل المثال، إذا قرر المسؤولون عن مهرجان ومسابقة أدبية أن موضوع المسابقة هو الروايات المنشورة باللغة الإنجليزية في سنة معينة،

(1) David miller, «virtues, practices and justice», published in: Ibid, p.285.

فمن الطبيعي أن لا يتحقق هذا الـ(براكتيس) بطريقة ومنهج عادل إلا إذا تصرّف المسؤولون عن المهرجان داخل إطار القيود المفروضة له، والتزموا بالقوانين المقررة واختاروا الأعمال الأفضل. وإذا تعدّوا هذه القوانين في توزيع الجوائز، فاختاروا مثلاً قصة قصيرة أو مجموعة شعرية ورواية لم تكتب باللغة الإنجليزية، فهذا يعني أنهم سيوزّعون الجوائز بشكل غير عادل، ولن يقضوا هذا الـ(براكتيس) بشكل عادل، وهذا يشبه ما لو نفّذ قاضٍ أو رجل شرطة القوانين الموجودة في النظام القضائي بطريقة تمييزية، بيد أن الكلام هو عن وجود فضاء آخر في قضية العدالة وهو النظرة المضمونية للـ(براكتيس) نفسه وتنظيم محتوى تلك القوانين والضوابط ومضمونها، فهل من العدل أن تخصّص هذا المهرجان للروايات الإنجليزية الصادرة في سنة واحدة فقط، بحيث لا يشمل الأعمال الأدبية غير الروائية وغير الإنجليزية؟ هذا السؤال نظير التساؤل حول عدالة محتوى النظام القضائي القائم أو تشريع هذا القانون أو ذاك، وذلك بغضّ النظر عن تنفيذ القاضي الفلاني أو الشرطي الفلاني للقوانين بشكل عادل أو عدم تنفيذه. والحال أن لكل (براكتيس) أهدافه الداخلية الخاصة التي يجب الوصول إليها في إطار التزامات وقواعد معينة، ولكن هل تنظيم ذلك الـ(براكتيس) بتلك الطريقة ينسجم مع العدالة المضمونية؟ اقتراح مك إنتاير يُغفل هذا الجانب من البحث، وهكذا، فإنّ ادعاءه بأن فضيلة العدالة يجب أن تعرّف دومًا حسب دورها في داخل (براكتيس) ما ادعاء غير صحيح[1].

كما سبق أن أشرت، تحتوي النظرية الشاملة لمك إنتاير على أبحاث ونقاشات كثيرة لافتة ومثيرة للجدل وجديرة بالتدقيق والتأمل في مواطنها. والغاية التي نتوخاها في هذا الشرح المختصر لآرائه ترتبط في معظمها بقضية العدالة. وقد حاولنا الإشارة إلى جوانب من مشروعه الفكري

(1) Ibid. p.254.

تكشف النقاب عن آرائه حول العدالة، ولا شكّ في أننا اضطررنا إلى عدم طرح بعض أفكاره المهمة التي لا تصبّ في هذا الاتجاه.

المصادر والمراجع

المصادر العربية والفارسية

1ـ أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، 1991م.

2ـ ــــــــــ، الفصول المنتزعة، تحقيق: فوزي متري نجار، انتشارات الزهراء، 1405هـ.ق.

3ـ أحمد واعظي، جون راولز: من نظرية العدالة إلى الليبرالية السياسية، بوستان كتاب، قم، 1384هـ.ش.

4ـ آدام سويفت واستيفن مانهال، المجتمعيون ونقد الليبرالية، نقله إلى الفارسية مجموعة من المترجمين، پژوهشگاه علوم وفرهنگ اسلامى، 1385هـ.ش.

5ـ أرسطو طاليس، أخلاق نيقوماخوس، ترجمه للفارسية: محمد حسن لطفي، طرح نو، 1378هـ.ش.

6ـ ــــــــــ، السياسة، ترجمه للفارسية: حميد عنايت، انتشارات وآموزش انقلاب اسلامي، 1371هـ.ش.

7ـ ــــــــــ، ما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا)، ترجمه للفارسية: محمد حسن لطفي، طرح نو، 1371هـ.ش.

8ـ أفلاطون، **الأعمال الكاملة**، ترجمه للفارسية: محمد حسن لطفي ورضا كاوياني، شركت سهامى انتشارات خوارزمى.
9ـ برتراند رسل، **تاريخ الفلسفة الغربية**، ترجمه للفارسية: نجف دريابندري، نشر پرواز، 1365هـ.ش.
10ـ جواد طباطبائي، أفول الفكر السياسي في إيران، انتشارات كوير، 1377هـ.ش.
11ـ جين همپتن، الفلسفة السياسية، ترجمه للفارسية: خشايار ديهيمي، طرح نو، 1380هـ.ش.
12ـ حميد شهرياري، فلسفة الأخلاق في الفكر الغربي من منظار ألسدير مك إنتاير، انتشارات سمت، 1385هـ.ش.
13ـ رضا داوري، الفلسفة المدنية عند الفارابي، المجلس الأعلى للثقافة والفنون، 1354هـ.ش.
14ـ كارل ريموند پوپر، المجتمع المفتوح وأعداؤه، ترجمه للفارسية: عزت الله فولادوند، انتشارات خوارزمى، 1365هـ.ش.
15ـ مايكل فوستر، عظماء الفكر السياسي، انتشارات امير كبير، 1370هـ.ش.
16ـ محسن مهاجرنيا، الفكر السياسي للفارابي، بوستان كتاب، 1380هـ.ش.
17ـ هانس جورج غادامر، **مثال الخير في الفلسفة الأفلاطونية-الأرسطية**، ترجمه للفارسية: حسن فتحي، انتشارات حكمت، 1382هـ.ش.
18ـ وليام تي. بلوم، **نظريات النظام السياسي**، ترجمه للفارسية: أحمد تديّن، نشر آران، 1373هـ.ش.

المصادر الأجنبية

1- Adrian Walsh, **A Neo–Aristotelian Theory of Social Justice**, Ashgate publishing ltd, 1997.

2- Mohammad Al_farabi, **Fusul Al_Madani**, Translated by: D. M. Dunlop, Cambridge university press, 1961.

3- Allen Rosen, **Kant's Theory of Justice**, Cornell university, 1982.

4- Alsdair Macintyre, **After Virtue**, London, Duckworth, 1981.

5_ ________, **After Virtue**, University of Notre Dame press, 2nd edition 1984.

6_ ________, **Whose Justice? Which Rationality?**, University of Notre Dame University, 1988.

7- Amitai Etzioni, **New Communitarian Thinking**, University press of Virginia, 1995.

8- Angelo Corlet (ed.), **Equality and Liberty**, Macmillan, 1991.

9- Brian Barry, **Theories of Justice**, Harvester_wheat sheaf, 1989.

10- Bruce Aune, **Kant's Theory of Morals**, Princeton university press, 1979.

11- Charles Taylor, **Philosophical Paper**, Cambridge university press, 1985.

12- Charles Taylor, **Sources of the Self**, Cambridge university press,1990.

13- David Hume, **An Enquiry Concerning Human**

Understanding and the Principles of Morals, edited. by: selby_Bigge, the clarendon press, 1975.

14_ ________, **Treatise on Human Nature**, edited by: L. A. Selby_Bigge, The cloyendon press, Oxford, 1888.

15- Fredrich Hayek, **Law: Legislation and Liberty**, volume 2: «The Mirage of Justice», University of Chicago press, 1976.

16_ ________, **The Constitution of Liberty**, Routledge and Kegan Paul, 1960.

17- H. L. A. Hart, **The Concept of Law**, Oxford university press, 1984.

18- Hannah Arendt, **Lectures of Kant's Political Philosophy**, edited. by: Ronald Beiner, University of Chicago press, 1982.

19- Hans Kelsen, **What is Justice**, University of California, press, 1971.

20- Hans Reiss, **Kant Political Writing**, Cambridge university press, 2001.

21- Henry Allison, **Kant's Transcendental Idealism**, Yale university press, 1983.

22- Ian Shapiro, **The Evolution of Rights in Liberal Theory**, Cumbridge university press, 1986.

23- Immanuel Kant, **Critique of Practical Reason**, trans. by: Lewis white Beck, New York, Macmillan, 1989.

24_ ________, **Foundations of the Metaphysics of Morals**, trans. by: Lewis white Beck, Indiana polis, Bobbs Merrill, 1969.

25- ________, **Ground Work of Metaphysics of Morals**, trans. by H. J. Paton, Hutchinson university library, 1948,

26- ________, **Ground Work of Metaphysics of Morals**, trans. by: James W. Elington, Hackett publishing co, 1981.

27- ________, **Lectures on Ethics**, trans by: Louis Infield, Gloucester mass, 1978.

28- ________, **Metaphysics of Morals**, transl. by: Mary J. Gregor, Cambridge university press, 1991.

29- ________, **The Doctrine of Virtue**, trans. by: Mary Gregor, University of Pennsylvania press, 1969.

30- ________, **The Metaphysical Principles of Virtue**, trans. by: James Ellington, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1964.

31- Isaiah Berlin, **Four Essays on Liberty**, Oxford University press, 1969.

32- Joel Feintery, **None Comparative Justice**, The philosophical review, vol. 83, no. 3, july 1974.

33- John Gray (ed.), **Concept of Liberty in Political Philosophy**, The Athlone press, 1984.

34- ________, **Hayek on Liberty**, Blackwell, 1984.

35- John Horton & Susan Mendus (ed.), **After Macintyre**, University of Notre Dame press, 1994.

36- John Rawls, **A Theory of Justice**, Oxford university press, 1999.

37- ________, **Collected Papers**, edited by: Samuel Freeman, Harvard university press, 2001.

38- ________, **Political Liberalism**, Columbia university press, 1996.
39- Jonathan Harrison, **Hume's Theory of Justice**, clarendon press, Oxford, 1981.
40- Karl Marx & F. Engels, **Selected Works**, volume 2, London, Lawrence and wishart, 1958.
41- Kelvin Knight (ed.), **The Macintyre Reader**, University of Notre Dame press, 1998.
42- Lewis White Beck (ed.), **What is Enlightenment Kant Selections**, Macmillan, 1988.
43- M. J. Lerner, **The Belief in a Just World**, Plenum press, 1980.
44- Mark Cladis, **A Communitarian Defense of Liberalism**, Stanford university press, 1992.
45- Mark Murph (ed.), **Alsdair Macintyre**, Cambridge university press, 2003.
46- Michael Polanyi, **The Great Transformation**, Octagon, 1975.
47- Michael Sandel, **Liberalism and Limits of Justice**, Cambridge university press, 1982.
48- Michael Walzer & David Miller (eds.), **Pluralism, Justice, and Equality**, Oxford university press, 1995.
49- ________, **Obligations**, Simon and Schuster, New York, 1970.
50- ________, **Spheres of Justice**, Basic books, 1983.
51- Norman Barry, **Hayek's Social and Economic Philosophy**, Macmillan, 1979.

52- Norman Daniels (ed.), **Reading Rawls**, Stanford university press, 1989.

53- Paul Jeffrey (ed.), **Reading Nozick**, Basil Blackwell, 1982.

54- Pettit & Kukathas, **Rawls**, Polity press, 1990.

55- Plato, **The Republic**, Tran. by: Desmond Lee, Penguin Books, 1977.

56- R. Scherer Klaus (ed.), **Justice: Interdisciplinary Prespectives**, Cambridge university press, 1992.

57- Rainer Forest, **Contexts of Justice**, trans. by: John. M. Farrell, University of California press, 2002.

58- Raymond Plant, **Modern Political Thought**, Blackwell, 1991.

59- Richard B. Brandt (ed.), **Social Justice**. Prentice Hall, 1962.

60- Robert Nozick, **Anarchy State and Utopia**, Basil Blackwell, 1974.

61- Ronald Cohen (ed.), **Justice**, plenum press, 1986.

62- Sidgwick Henry, **The Methods of Ethics**, 7th edition, Macmillan, 1907.

63- Stephen Mulhall & Adam Swift, **Liberals and Communitarians**, Blackwell, 1996.

64- Steven Lukes, **Essays in Social Theory**, Macmillan, 1978.

65- T. H. Marshal & Tom Bottomore, **Citizenship and Social Class**, Pluto press, 1992.

66- Tom Campbel, **Justice**, Macmillan education, 1988.

67- Tony Smith, **The Role of Ethics in Social Theory,** state, University of New York press, 1991.

68- Will Kymlica, **Contemporary Political Philosophy**, Clarendon press, 1999.

69- William Galston, **Liberal Purposes**, Cambridge university press, 1991.

مركز الحضارة
لتنمية الفكر الإسلاميّ

مؤسّسة فكريّة تنشط في ميدان البحث العلميّ، وتنطلق من الإيمان الراسخ بقدرة الإسلام على تقديم البديل الحضاريّ للإنسان، كما إنّها تحمل قناعةً راسخةً بأنّ الفكر الإسلاميّ المعاصر لا يمكن أن يمثّل مساهمةً حضاريةً إلا إذا سار بين حدّين، هما: حدّ عدم القطيعة مع الأصول والمنطلقات الفكريّة الثابتة، وحدّ قبول النقد والانفتاح عليه في سعي دؤوبٍ للرقيّ بالواقع الثقافيّ للعالم الإسلاميّ.

وتندرج إصدارات المركز ضمن، سلاسل بحثيّة هي:

- **سلسلة الدراسات القرآنيّة**
- **سلسلة الدراسات الحضاريّة**
- **سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلاميّ**
- **سلسلة الفكر الإيرانيّ المعاصر**

البحث العلمي حول العدالة، وخصوصًا العدالة الاجتماعية، من الأبحاث التي تعود إلى سوابق وفترات تاريخية قديمة، إلا أنها على الرغم من ذلك لا تزال تحتفظ بجدتها وحيويتها إلى درجه أنها أضحت من أهم موضوعات الفلسفة السياسية في الوقت الراهن وأخطرها. وقد ضاعف من صعوبة البحث في موضوع العدالة ارتباطه بشتى الموضوعات القيمية والأخلاقية والقانونية والسياسية والأنثروبولوجية والإبستيمولوجية؛ ما جعله موضوعًا وثيق الصلات بالكثير من الحقول العلمية والنظرية من قبيل الفلسفة السياسية، وفلسفة الأخلاق، وفلسفه الحقوق، والأنثروبولوجيا الفلسفية. وقد أضفى ذلك نوعًا من الجاذبية والحيوية على هذا البحث، واستدعى مزيدًا من التعمّق المطرد. وتجدر الإشارة من جهة أخرى إلى أنه كلمّا تعقد شكل المجتمعات أكثر، ازداد الكلام حول العدالة الاجتماعية والتخطيط لعلاقات عادلة بين البشر على مختلف صعد الحياة والبُنى الاجتماعية العامة، صعوبة وإجهادًا للفكر.

المؤلف
من المقدمة

Theories of Justice: A Critical Studies

Center of Civilization for the Development of Islamic Thought

THE CIVILIZATIONAL STUDIES' SERIES


ISBN 978-614-427-116-2
9 786144 271162

بالتعاون مع:



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بناية ماميا ...
هاتف: 233...
...web.com